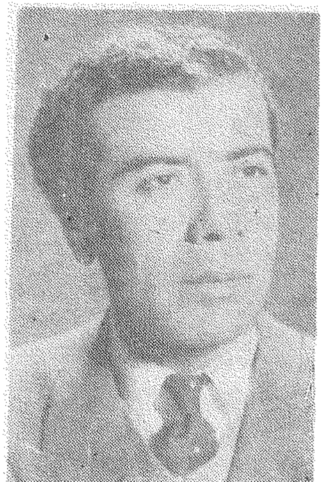


الموقف من التراث في الدين والفلسفة

بقلم حسين مروة

— ١ —

يبدو لي ان معالجة الموقف من تراثنا الديني والفلسفي ، معالجة جادة ، تقتضينا التمهيد لهـا بوضع بعض الاسس الضرورية للبحث هنا . وقد يكون في مقدمة هذه الاسس ان نحدد جوهر الموضوع الذي نعالج . وهذا التحديد يستدعي — في رأيي — ان ننظر ،قبل كل شيء ، في قضية الموقف من التراث الثقافي — الكل — بذاته وبمعناه الاشمل . فهذا هو الاصل هنا في اعتقادي ، وهو الذي يمكن ان يصل بنا الى جوهر الموضوع . ولكن ، قبل هذا وذاك ، ينبغي ان يكون لدينا تصور واضح عن مفهوم التراث الثقافي ، ثم عن طبيعة العلاقة بين الواقع المعاصر والثقافة المعاصرة وبين هذا التراث من حيث هو احدى ظاهرات النشاط الخاص لوعي الانسان في واقع ماض من تاريخه.

هناك تصوران متمايزان — ان لم نقل : متغايران — لمفهوم التراث الثقافي :

أ — تصور يراه تراكما كميا لاشكال من الوعي تتجلى في تصورات وافكار وتأملات ومفاهيم منبعها الاساسي ومحركها الاساسي هـو الذات بوصف كونها هي الخالقة للموضوع وللقيم . فان مؤدى هذا التصور ان يكون التراث مجموعة من الظاهرات ليس بينها ، بعضها مع بعض ، من وحدة بنيوية . فهي منفصمة بقدر مـا بيـن الذوات المتعددة التي انتجتها من انفصام ، لفقدانها الارض المشتركة اذ ليس بينهـا وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي من صلة ، عنـد اصحاب هـذا التصور الذاتي ، سوى التقائها معه في الزمن التاريخي . واذا قيل لنـا : ان الذاتيين لا ينكرون تأثر الانسان بالواقع الذي يعيش فيـه ، وانهـم — لذلك — لا ينكرون العلاقة التاريخية بين الفكر والواقع — قلنا : هذا صحيح . ولكن ، أي واقع يعنون هنا ؟. انما هم يحصرونه في الواقع الذاتي ، واقع الكائن — الشخص ، أي ان هذه العلاقة وهـذا التأثر اللذين يعترفون بهما ينحصران في العلاقة بين ذات المفكر وذات المفكـر الاخر ، وفي تأثر هذه الذات بتلك . وهذا يعني — آخر الامر — نفـي العلاقة مع الواقع والتأثر به عمليا ، لانه يعني نفي العلاقة بين الوعـي الاجتماعي والوجود الاجتماعـي ، ولا يثبت سوى العلاقة بين الوعـي الذاتي والوجود الذاتي . وذلك يؤدي الى نفي التطور الموضوعي .

ولعله من الواضح ان هذا التصور الذاتي عن نتاج الفكر يحـرم التراث الثقافي حيوية الحركة ، حركة التطور والصيرورة حين يحرمه الصلة بواقعه الاجتماعي والتاريخي الذي هـو الشرط المحدد لحركة تطوره وصيرورته . والنتيجة المنطقية الحتمية لهذا الحرمان هـي ان التراث الثقافي ، اذ ينقطع هكذا عن جذوره فـي « ارضه » التاريخية ذاتها ، يصبح انقطاعه عن ثقافتنا الحاضرة وعن التفاعل معها امرا مفروغا منه بالبداهة .

ب — والتصور الآخر للتراث يقوم علـى المفهوم المادي التاريخي للعلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي . وبناء علـى هـذا المفهوم يرى في التراث الثقافي انه بنيان متكامل من اشكال متنوعـة لهذا الوعي تتجلى في النظرات الجمالية والفلسفية والدينية والحقوقية والسياسية وغيرها لمجتمع معين ، تجليا يطابق — بهذا القـدر وذاك وبهذا الوجه وذاك — ظروف العيش المعينة لذلـك المجتمع ، والعلاقات الاجتماعية الملائمة لتلك الظروف والمتناقضة معها . وبهـذه المطابقـة الموضوعية يستمد التراث حركة تطوره وصيرورته مـن منبعه الاساسي وتحركه الاساسي ، أي من نشاط البشر الواقعيين الذين يصنعون تلك الظروف ويحركون هذه العلاقات او يتحركون في اطارها حركة صيرورة دائمة لا تنقطع ، وانما هي تمضي في « رحلتها » من الماضي الى الحاضر فالى المستقبل عبر طريق قد تعترضه تعرجـات او انقطاعات ظاهريـة مؤقتة ، وقد تتخلله انعطافات حاسمة او قفزات .

وهنا لا بد ان نشير الى ضرورة التفريق بين هـذه النظرة المادية التاريخية في علاقة ماضي الثقافة الوطنية (التراث) بحاضرها وبيـن النظرة المادية المبتذلة التي تقوم على نفي العلاقة بين الوعـي الماضي والوعي الحاضر . وهي بذلك ترى أن الوعي الحاضر هو انعكاس للوجود الحاضر وحسب ، وهو انعكاس مرآوي (نسبة الـى المرآة) محض . والمادية المبتذلة تبني على نظرتها هذه رأيا فـي التراث خلاصته ان لا حاجة اليه في الحاضر ، ولا قيمة له .. وانما الذي ينبغي ان يعنينا في حاضرنا ، مثلا ، معرفة اسرار التكنيك الغربي واتقانه ، دون حاجة بنا الى معرفة آراء السابقين ومعارفهم وفلسفاتهم .. وهـذا يختلف اختلافا اساسيا عن نظرة المادية التاريخية للتراث . فهي ، اذ تـرى العلاقة الجدلية الحية بين الوجود الاجتماعي فـي الماضي والوجـود الاجتماعي في الحاضر ، ترى العلاقة الجدلية الحية نفسها بين نتـاج الوعي الاجتماعي في الماضي (التراث) وبين نتاج هـذا الوعي فـي الحاضر (الثقافة الوطنية المعاصرة) . وبعبارة اكثر تحديدا : تنطلـق المادية التاريخية ، في نظرتها للتراث ودراسته وتلمس قيمـه ، مـن نظرتها للعلاقة الجدلية تلك القائمة ، موضوعيا ، بيـن افكـار الناس وتصوراتهم ومعارفهم وصلاتهم الفكرية ونتاج تفكيرهم في الادب والفن والدين والفلسفة والعلم والسياسة وغيرها ، وبين نشاطهم الواقعي في انتاج الخيرات المادية وعلاقاتهم الاجتماعية التي يحددها هذا النشاط.

ولكن هذا كله لا يعني ان المادية التاريخية تنظر الى هذه العلاقة نظرة تبسيطية ميكانيكية ، بل هي تراها علاقة مركبة معقدة يتدخل فيها العنصر الذاتي تدخلا نشيطا ، وان لم يكن هو العنصر الحاسم . ومن هنا تعترف النظرة المادية التاريخية بالاستقلال النسبي الذي تتمتع به الاعمال الفنية والاعمال الفكرية ، ومنها الفكر الديني والفلسفي ، بل هي تؤكد هذا الاستقلال دون ان يفقد علاقته الموضوعية تلك .

***

اذن ، هناك فارق اساسي وجوهري بين التصورين السابقين لمفهوم التراث : التصور الذاتي ، والتصور المادي التاريخي . في التصور الاول يصبح التراث « شيئا » ساكنا جامدا ، دون حركة . فهو اذن دون صيرورة . أي انه يصبح تراثيا وحسب ، ماضيا وحسب ، لا علاقة له بالحاضر ، متجلدا في « وعائه » الزمني الخاص ، محروما قابلية « السيولة » في مجرى التاريخ ، اي قابلية الوصول الى الحاضر والاتصال به والتفاعل معه بحيوية متبادلة ، ويصبح الحاضر نفسه كذلك محروما تاريخه ، بمعنى انه يصبح دون تاريخ ، منقطعا عن ارضه الام . فعليه ـ اذن ـ ان يرتجل نفسه ارتجالا ، وان يستجدي ثقافته استجداء من عابري الطريق او من مستعبديه وساحقيه .. عليه ان لا يكون هو نفسه ، بل « غريبا » عنها ، متشردا ، لا مستقبل له ، لانه لا وطن واقعيا له ، لا كينونة متميزة له ، لا بنية محددة لوجوده .

اما في التصور الآخر فالامر على العكس كليا : فهنا التراث الثقافي ليس تراثا وحسب ، ليس ماضيا وحسب ، وانما هو كائن حي متحرك بصيرورة دائمة ، هي صيرورة الحياة الواقعية التي ينبثق منها ويحيا فيها ومعها وهي بدورها تحيا فيه ومعه ولكن بشكل آخر ربما كان شكلها الارقى ، وربما كان شكلها الرافض لها ، وربما كان تعبيرا عن صراعها هي مع نفسها ، صراع بين قواها التي تلد صيرورتها الجديدة وبين قواها الاخرى التي استنفدت طاقة صيرورتها .. غير انه مهما كان نوع العلاقة واتجاهها بين الاشكال الثقافية التي يتكون منها التراث وبين نشاط الناس الواقعيين الذين نشا فيهم وعنهم هذا التراث ، فانها ـ على كل حال ـ علاقة قائمة بالفعل تبقى لها جدليتها الحية المتحركة التي تنشىء للتراث تاريخه وحيويته ، وتبني له من هذه التاريخ وهذه الحيوية وحدة متماسكة بين الماضي والحاضر يسكن فيها المستقبل . وهذه العلاقة الجدلية بين ماضي التراث وحاضره لم يستطع رؤيتها او فهمها اولئك المبشرون بنظرية « العودة الى الاصل » أي الى الماضي ، مع رفض الحاضر اطلاقا ، معتبرين ذلك نظرية « ثورية » .. (الاخوان المسلمون مثلا) وهي نظرية رجعية هدفا ومضمونا معا ..

ـ ٢ ـ

في ضوء هذا الفارق الاساسي بين مفهومين متمايزين متغايرين للتراث ، وفقا للتمايز والتغاير بين نظرتين رئيسيتين في فهم العالم والتاريخ ذاتيهما ، نستطيع ان نقترب من جوهر الموضوع ، او نصل اليه بالفعل . اي ان القضية في موضوعنا عن التراث : هل هو شيء ساكن ام متحرك ، او هل منبعه الوعي مستقلا استقلالا مطلقا عن الواقع الاجتماعي والتاريخي أم هو ينبع من الوعي بوصف انه ـ أي الوعي ـ ليس شيئا مستقلا عن الكائن الواعي ، بل هو من نتاج كينونته او نتاج الصيرورة الحية التاريخية لهذه الكينونة ؟.

والواقع ان الذي يحدد طبيعة كل من المفهومين السابقين هو نوع جوابه عن هذا السؤال ، او عن الشق الثاني منه بالذات على وجه الدقة ، لان كون التراث ساكنا او متحركا يتوقف على تحديد العلاقة بين الوعي والكائن ، من حيث ان التراث الثقافي ، او الظاهرات الثقافية بوجه عام ، تجليات من نوع خاص لوعي الكائن .

ونحن هنا نصل الى النقطة التي يمكن ان ننطلق منها للكلام على الموقف من التراث ككل . فقد صار واضحا ، بما تقدم ، ان الاخذ باحد المفهومين السابقين هو الذي يقرر نوع الموقف .

فان من يتصور التراث الثقافي مجموعة تصورات وافكار وتأملات ذاتية منقطعة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي ، منفصمة بعضها عن بعض كذلك ، لا يمكنه ان يقف من هذا التراث غير موقفه من العاديات « المتحفية » الهامدة ، او من « المومياءات » الجافة لا حركة فيها ولا حياة . ويبدو من البدهي انه يتعذر كذلك على صاحب هذه النظرة ان ينطلق في موقفه حيال التراث من الحاضر الى الماضي ، او ان يجد العلاقة المنطقية بين هذا التراث وبين الواقع المعاصر ، ما دام هو لا يرى العلاقة قائمة حتى بين الظاهرات التراثية وبين واقعها الاجتماعي والتاريخي في الماضي نفسه . فاي شيء ـ اذا فقدت هذه العلاقة ـ قادر ان يقيم جسر الصلة بين ماضي الثقافة القومية وحاضرها ؟. وبمثل ذلك من البداهة انه يتعذر عليه ايضا ان يقرر موقفه تقريرا منطقيا مبررا في قضية اخرى هامة كقضية اصالة التراث الثقافي لشعب ما او عدم اصالته . فان المعيار العقلاني في هذه القضية هو مدى التجاوب بين الظاهرات الثقافية في مجتمع معين وبين الظروف الاجتماعية والتاريخية لهذا المجتمع وطبيعة العلاقات الاجتماعية المرتبطة بهذه الظروف ، سواء كان ذلك التجاوب متوافقا كل التوافق ، او بعض التوافق ، مع تلك الظروف وهذه العلاقات ، ام كان تجاوبا سلبيا قائما على الرفض والتخطي ، وسواء جاء ذلك التجاوب بصورة انعكاس مباشر ام بصورة معقدة مركبة تصعب معها رؤيته بغير منظار اسلوبي خاص قادر على الرؤية النقدية التحليلية النفاذة .

اما المعيار الذاتي ، أي النظر الى الظاهرة الثقافية بانها تصدر عن الذات الفردية بوصف كونها عالما قائما بذاته وكونها تخلق وعي نفسها بنفسها وتخلق تصوراتها عن الآخرين بهذا الوعي ذاته وبمعزل عن حياتهم الواقعية ـ اما هذا المعيار الذاتي ، فلا يصلح معيارا لتقرير اصالة هذا التراث وذاك او عدم اصالته ، لان التراث عند اصحاب هذه النظرة فاقد عناصر وحدته وحركيته ، فاقد نسيج بنائه المترابط ، بل فاقد كينونته التراثية التاريخية ذاتها ، فهو لا يزيد عن كونه جمعا حسابيا جامدا في مكانه من الزمن ، لا ينتسب الى الانسان الا الانسان العام المجرد المتماثل في كل عصر وكل مجتمع تماثلا كاملا ، اي الانسان الذي لا وجود له اطلاقا على الارض .. فكيف اذن يمكن ان يوصف تراث بهذه المنزلة من التجريد بانه اصيل او غير أصيل ؟. اليس معنى ذلك انه لا موضوع ، اساسا ، للكلام على الاصالة او عدم الاصالة عند اصحاب هذه النظرة الميتافيزيقية والمثالية في مفهوم التراث ؟.

على هذا يمكننا إستخلاص القول بأن امامنا الآن موقفين اثنين حيال التراث الثقافي : موقفا مستمدا من نظرة ميتافيزيقية مثالية في قضية الوعي والكائن ، وموقفا مستمدا من نظرة مادية تاريخية في هذه القضية . الموقف الاول يقتضي الانطلاق من الماضي وحده ، بل يقتضي البقاء في الماضي وحده ، لعدم قابليته التحرك خطوة واحدة الى الحاضر ، ما دام هذا الموقف عاجزا عن فهم التراث والماضي والعالم كله في حالة حركة تطور وصيرورة . والموقف الثاني يقتضي الانطلاق ، في فهم التراث وتقويمه ، من الحاضر الى الماضي ، أي دراسة العناصر الحية للتراث ودراسة علاقاته التاريخية بقضايا الماضي في ضوء القضايا والمشكلات والاسئلة التي يطرحها الحاضر للبحث والمعالجة ، وهذا بدوره يقتضي ربط الماضي بالحاضر بحكم التسلسل في منطق الحركة التاريخية ، حركة التطور والصيرورة التي لا تعرف الانقطاع الا جزئيا وظاهريا فحسب . ومؤدى هذه العملية بكاملها لا يقتصر على فهم التراث وقيمه التقدمية والرجعية معا فهما منطقيا عقلانيا حضاريا وحسب ، بل يصل بنا هذا المؤدى الى نهاية ذات شأن كبير في موضوعنا ، هي تمكين الحاضر نفسه ـ ونقصد الثقافة الوطنية في الحاضر ـ من اكتشاف المبررات الاصيلة لوجوده وكينونته ، أي اكتشاف الجذور التاريخية لهذا الوجود وهذه الكينونة ، فيكتشف الحاضر

بذلك ان له تاريخا ، وان لتاريخه ارضا ووطنا وانسانا واقعيا مرتبطا بهذا التاريخ وهذه الارض وهذا الوطن ، وان لـه من كل ذلك مجال حركته المستقلة للتطور والصيرورة من جديد نحو المستقبل ، وللانفتاح الاوسع على افضل المكتسبات الثقافية والحضارية العالمية هنا وهناك ، دون حذر او خوف من ذوبان وجوده ، او انسحاق شخصيته ، او « اغتراب » شيء من مطامحه وتطلعاته المسكونة بالمستقبل .

— ٣ —

علينا ان ننتقل الآن من مجال العام والمجرد الى مجال الخاص والملموس ، اي الى مجال التراث الثقافي العربي بالذات . وعلينا هنا ان نرى : اي الموقفين السابقين نختار في معالجة هذا التراث ؟.

يبقى هذا السؤال مجردا ايضا اذا نحن ابقيناه هكذا معلقا قائما على الفراغ والاطلاق . ولكي يخرج السؤال من هذا الاطلاق ينبغي ان يرتبط بالدواعي الواقعية التي تدعونا اليوم بالحاح اشد مما كانت تدعونا ، منذ المراحل الاولى لنهضتنا العربية الحديثة ، الى « رحلة » استكشاف شامل لتراثنا الثقافي ، والى استيعاب واع لمختلف اشكاله ومحتوياته وقيمه . فما هي هذه الدواعي الواقعية في وقتنا الحاضر ، اي في هذه المرحلة بالذات للحركة العربية التحررية الشاملة ؟.

تقوم هذه الدواعي على مبدأين اساسيين في نظرنا :

المبدأ الاول : وعي الصلة العضوية الحية بين تراثنا الثقافي بوجه عام ، وتراثنا الفكري بوجه خاص ، وبين تاريخنا ، تاريخ مجتمعنا العربي في تطوره وصيرورته خلال اربعة عشر قرنا مضت . اي وعي الصلة بين حركة تطور هذا التراث وصيرورته وبين الشروط الاجتماعية والتاريخية التي تتجسد فيها حركة التطور والصيرورة للمجتمع العربي، وان هذه الصلة هي من نوع صلة الجزء بالكل ، فحركة الفكر جزء من حركة الانسان في نشاطه الواقعي الاجتماعي ، ان لم نقل من نتاجها بالفعل . فتاريخ الثقافة العربية ، وتاريخ الفكر العربي — اذا شئنا التخصيص — مرتبط بتاريخنا كله ، نابع من القضايا نفسها التي وضعتها امام مجتمعنا مختلف الظروف الاجتماعية في هذا التاريخ . وذلك يعني في نهاية الامر ان ثقافتنا العربية ، ومنها نتاج الفكر العربي بمختلف اشكاله وظاهراته ، ذات اصالة . بمعنى انها اولا ذات اصول واحدة وبنية متكاملة ، وان اصولها هذه ثانيا تضرب في ارض الواقع الاجتماعي والتاريخي الى ابعد اعماق هذا الواقع في مراحل حركته وصيرورته . ويجب الايضاح هنا ان القول باصالة الثقافة العربية بهذا المعنى ، ونتاجها الفكري بخاصة ، لا يتعارض اي تعارض مع الواقع التاريخي الذي لا يمكن ولا يجوز انكاره او تجاهله ، هو واقع ان هذه الثقافة قد افادت كثيرا جدا من ثقافات شعوب واقوام عدة شرقية وغربية ، ابان النهضة الكبرى للثقافة العربية في القرون الهجرية الاولى ، وتفاعلت تفاعلا عميقا مع تلك الثقافات . بل يصح القول هنا ان انفتاحها الواسع لتلك الثقافات وتفاعلها معها بذلك العمق يؤكدان اصالتها فضلا عن كونهما لا يتعارضان مع هذه الاصالة . ذلك بان الواقع التاريخي يشهد ان الثقافة العربية بوجه عام ومنتجاتها الفكرية بالاخص قد استمدت من ثقافات الشعوب الاخرى التي انفتحت لها وتفاعلت معها ثراء داخليا ضخما زادها قدرة على استيعاب متطلبات الحركة التاريخية للمجتمع العربي بعد ظهور الاسلام ، وعلى التجذر اكثر فاكثر في واقع مجتمعها العربي — الاسلامي ، اي في القضايا الاساسية التي شغلت تاريخ هذا الواقع وارتبطت بحركته الداخلية .

وليس هذا بدعا في التاريخ ، وليس هو خاصة تفردت بها الثقافة العربية ، وانما هو من فعل قوانين الديالكتيك الموضوعية لمثل هذا التفاعل بين مختلف الثقافات . ففي مجال العلاقة بين الداخلي والخارجي تقضي هذه القوانين بان الخارجي لا يفعل في موضوع آخر الا عبر العلاقات الداخلية لهذا الموضوع . من هنا ينكشف الخطأ الذي وقع به فريق من الباحثين في الفلسفة العربية حين زعموا انها لا تزيد عن كونها نقلا للفلسفة اليونانية وشرحا لها ، او لا تزيد عن كونها نسخة عربية للفلسفة اليونانية ، وفقا للزعم المعروف عن الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان . ووجه الخطأ في مثل هذه المزاعم ان القائلين بها لم يستطيعوا ان يدركوا منطق الديالكتيك الداخلي للفكر العربي بعامة ، والفلسفة العربية بخاصة ، في علاقتهما بالاسلام من حيث هو فكر وعقيدة وشريعة معا ، ومن حيث ان فكره وعقيدته وشريعته ليست منفصلة عن الواقع العربي الذي نشأت فيه . كما ان هؤلاء الباحثين لم يدركوا كذلك منطق ديالكتيك العلاقة بين ما هو داخلي في الفكر العربي وما جاءه من الخارج ، سواء عن طريق الفكر الغربي اليوناني ام الفكر الشرقي الهندي والفارسي ، لذلك اباحوا لانفسهم ، بمنتهى البساطة ، ان ينكروا اصالة الفكر العربي ولا سيما الجانب الفلسفي منه . ولو انهم ادركوا هذين المنطقين لكان يسيرا ان يعلموا ان الثقافة اليونانية ما كان لها ان تؤثر تأثيرها المعروف في الثقافة العربية الا بطريقة الانصهار والتحول داخل هذه الثقافة وفقا لمنطق حركتها الداخلية ، وبذلك اتخذت الثقافة اليونانية واقعا عربيا واكتسبت بهذا الواقع حياة جديدة تختلف عن حياتها اليونانية الصرف . وهكذا يجري الامر الآن ، وفق القانون نفسه ، بانفتاح ثقافتنا المعاصرة على الفكر التقدمي العالمي من غير ان نخشى انفصاما عن واقعها العربي المعاصر .

***

المبدأ الثاني : وعي الصلة بين ماضي المجتمع العربي وبين حاضره اولا . وهذا يستتبع ، ثانيا ، وعي الصلة بين تراث الثقافة العربية وحاضرها . وانه لواضح ان هذا المبدأ ينبثق مباشرة ، بالبداهة ، من المبدأ الاول السابق . فانه اذا صح — وهو صحيح موضوعيا — ان كل تراث ثقافي اصيل متصل عضويا بتاريخ الشعب الذي ابدع هذا التراث ، واذا صح — وهو صحيح موضوعيا كذلك — ان لتاريخ الانسان الواقعي ، بما يحتويه من تاريخ لفكر الانسان هذا ، حركة تطور وصيرورة مستمرة لا تنقطع الا جزئيا وظاهريا كما سنوضح ذلك — نقول : اذا صحت هاتان المقدمتان — وهما صحيحتان حقا كما قلنا — فلا بد ان ننتهي الى النتيجة التي تمنيناها هنا في المبدأ الثاني ، اي صلة الحاضر بالماضي ، ثم صلة الثقافة الوطنية المعاصرة بتراثها الممتد على رقعة تاريخها القومي . ولكن هذا لا يعني اننا ننكر ما قد حدث بالفعل من انقطاع ، او ما يشبه الانقطاع ، في سلسلة تاريخ المجتمع العربي وتاريخ الثقافة العربي في فترة زمنية هي — بالتحديد — فترة التسلط الخارجي الاستعماري ، التركي العثماني والغربي ... فان ذلك مما لا يمكن نكرانه ، ولكن المسألة هنا هي ان هذا الانقطاع النسبي جاء قسرا من الخارج ، ولم يكن انقطاعا من الداخل ، اي لم يكن من طبيعة الحركة الداخلية للمجتمع العربي والثقافة العربية ، وهي حركة التطور والصيرورة الملازمة ، موضوعيا ، لتاريخ الكائن ، كل كائن ، ولتاريخ الانسان بالاخص ، اعني تاريخ الانسان الواقعي في سلوكه المادي وفي علاقاته المادية مع الآخرين ومع الطبيعة . فان هذه الحركة لا تنقطع مطلقا ، وقد تبدو منقطعة احيانا في ظاهر الامر ، ولكنها في الواقع تكون بحالة الفعل في الخفاء والاعماق حين توضع في طريقها العوائق والكوابح . وفي هذه الحالة تدور وتتعرج باحثة عن منفذ لها لتخرج في الظرف الملائم من الخفاء الى العلن ومن الاعماق الى سطح التاريخ . وهذا بعينه ما حدث بالفعل في مجرى تاريخ المجتمع العربي والثقافة العربية . والا فكيف حدثت النهضة العربية الحديثة في العقود الاخيرة من القرن التاسع عشر ؟. من اين انبثقت في وقت كان التسلط الخارجي الاستعماري فيه لا يزال جاثما على صدر تاريخنا وثقافتنا ؟. هل — تراها — انبثقت من خارج هذا التاريخ وهذه الثقافة ؟. من الفراغ ؟. من ارض غير ارض التاريخ العربي ومن ثقافة غير الثقافة العربية ؟.

الواقع ان مجرى هذه النهضة ، منذ انبثاقها ذاك حتى مرحلتها الحاضرة ، وان اتجاه تطورها خلل هذا المجرى الذي كاد يستغرق قرنا

— التتمة على الصفحة ١٣١ —

الموقف من التراث في الدين والفلسفة

ـ تتمة المنشور على الصفحة ١٠ ـ

في الزمن ، وان كل تحول حدث في مراحل هذا التطور ـ ان كل ذلك يجيب عن هذه الاسئلة اجابات قاطعة بأن نهضة العرب الحديثة هـذه كانت امتداداً منطقيا وتاريخيا وجدليا من الماضي الى الحاضر . كانت انفجارا من الداخل استوجبه ذلك الانقطاع نفسه الذي يتحدث عنه اصحاب « نظرية » الانقطاع بين التراث العربي والثقافة العربية الحاضرة . ولم تكن تسميتها بالنهضة الا تعبيراً عن محتواها الواقعي . اعني كونها انفجارا من الداخل ، كونها احتجاجا على ذلك الانقطاع القسري الآتي من الخارج .. وليس عبثا او مصادفة انها ظهرت منذ البدء حركة تحررية بصيغتها ومضمونها معا . واستمرار حركيتها التحررية حتى الآن ، بل تطور هذه الحركية الى شكلها الاعلى ومحتواها الاكثر تقدمية كما هي اليوم ، دليل دامغ على اصالة منبعها الداخلي ، أي ارتباطه بمنابعها التاريخية . فان القوى الاجتماعية التي دفعت بمنطق هذه النهضة الى تطورها الحاضر هي قوى داخلية بالاساس . فانه من المعروف تاريخيا ان البرجوازية العربية التقدمية الناشئة ذاتها كانت القوة البارزة التي قادت الحركة الاولى للنهضة ، وهي التي اخرجتها من اطارها الاصلاحي الاول الى اطارها التحرري الاستقلالي حين كانت هذه البرجوازية ، كطبقة ناشئة ونامية ، هي التعبير الاكثر تبلورا والاكثر وضوحا حينذاك عن مشاعر الاحتجاج القومية ضد اشكال الاضطهاد القومي ومحاولات التذويب القومي من لدن السلطات العثمانية والحركة الطورانية التركية . فان المصالح الطبقية لهذه البرجوازية ، لتعارضها موضوعيا مع مصالح المتسلطين وحلفائهم الاقطاعيين في البلاد العربية ، كانت هي المحركة اساسا . وليس شرطا ان يكون ذلك عن وعي ظاهر ، بل الواقع ان الدوافع الطبقية اتخذت يومئذ صيغتها الظاهرة من المشاعر القومية التي كانت تتبلور تحت ضربات الاضطهاد الاقتصادي والاجتماعي والسياسي الموجه الى الشعوب العربية من الحكام الاجانب وحلفائهم الداخليين . وكان المثقفون العرب التقدميون يمثلون وجه المعارضة هذه، بحكم كونهم يومئذ جزءاً من هذه البرجوازية النامية والمعبرين عن مطامحها التحررية .

ولكن النهضة العربية ، باتجاهها التحرري ذاك منذ البدء ، لم تقف عند حدود مطامح البرجوازية التي قادتها في تلك المرحلة الاولى ، فقد نشأت قوى اجتماعية جديدة بعد ذلك ، ونشأ تعارض اشد حدة بين مصالح هذه القوى الجديدة ومطامحها وبين القوى الاستعمارية الجديدة الاخرى الآتية هذه المرة من الغرب ، في حين اخذ يزول التعارض تدريجيا بين البرجوازية العربية الكبيرة وبين هذه القوى الاستعمارية الجديدة ، حتى تحول الى تلاحم بين هذه وتلك .. وهنا اتخذت حركة التحرر العربية وجهة اخرى ، اذ ارتبط اتجاه تطورها الى امام بمصالح الطبقات والفئات الاجتماعية العربية الجديدة : الطبقة العاملة ، والفلاحين المضطهدين والهيئات الثورية من البرجوازية الصغيرة وسائر الكادحين . ثم كانت قضية فلسطين ، قضية اغتصابها وتشريد شعبها العربي التي اندمجت فيها قضية التحرر الوطني للشعوب العربية بعامة وقضية حق الشعب العربي الفلسطيني في تقرير مصيره ، بخاصة . وبهذا الترابط العضوي بين المصالح الطبقية والمشاعر القومية التحررية تطورت النهضة العربية تطورا جديدا ، فاذا هي كما هي اليوم : تتداخل فيها مطامح التحرر الوطني ومطامح التحرر الاجتماعي تداخلا عضويا كذلك ، وهذا ما جعل المعركة العربية الحاضرة معركة داخلية وخارجية معا ، معركة طبقية وقومية معا .

ذلك هو الخط التاريخي لانبثاق النهضة العربية الحديثة وتطورها المستمر باتجاهه التقدمي الثوري . انه الخط الواضح الدلالة على مدى صحة ما قلناه آنفا من كونها امتدادا منطقيا وتاريخيا وجدليا من الماضي الى الحاضر ، ماضي المجتمع العربي وحاضره .

***

في ضوء المبدأين السابقين : مبدأ وعي الصلة بين تراثنا الثقافي وتاريخ تطور المجتمع العربي ، ومبدأ وعي الصلة بين ماضينا وحاضرنا من جهة ، وبين تراث الثقافة العربية وحاضرها من جهة اخرى ـ نقول : في ضوء هذين المبدأين الاساسيين ـ كما وصفناهما ـ نستطيع الآن ان نحدد الدواعي الواقعية التي تدعونا اليوم بكثير من الالحاح الى « رحلة » جديدة من الاستكشاف الشامل لتراثنا الثقافي ، ومن الاستيعاب النقدي لمختلف اشكاله ومحتوياته وقيمه .

ساكتفي من هذه الدواعي بذكر الامر الجوهري الحاسم فيها . وهذا يقتضي ان اعود قليلا الى طابع حركة التحرر العربية الذي وصلت اليه في مرحلتها الحاضرة . فقد رأينا هذه الحركة تبلغ الآن ذروة حدتها . ولذلك هي تتعرض لانواع جديدة من المقاومة تستخدم اسلحة لا تقل خطراً عن اسلحة الحرب العدوانية المادية التي تواجهها هذه الايام باقصى ضراوتها . وتتضافر في هذه المقاومة فصائل اكثر تنوعا اليوم منها قبل اليوم . وهذا امر طبيعي جدا بعد ان اتجه تطور المعركة التحررية ذلك الاتجاه الذي جعل منها معركة وطنية وطبقية ، وجعل منها جزءا عضويا من الحركة الثورية العالمية في معركتها الممتدة على مساحة العالم كله بين قوى التقدم والتحرر كلها وبين قوى الامبريالية والرجعية كلها .

قلت : هذا امر طبيعي جدا ، لان اتجاه تطور معركتنا نحو التحرر الوطني والاجتماعي معا ، قد خلق لها عدوا جديدا الى جانب اعدائها التقليديين من الامبرياليين والصهيونيين و « دولتهم » الغاصبة اسرائيل . هذا العدو الجديد عدو طبقي مباشر ، هو البرجوازية العربية الكبيرة ومن يتبعها ويرتبط بها من سائر القوى الرجعية العربية ، واللبنانية منها بخاصة . لقد تنوعت الاسلحة المعنوية التي تستخدمها فصائل المقاومة هذه ، مجتمعة ومنفردة ، في مواجهة الكفاح التحرري العربي . ولكن الاسلحة الفكرية و« الايديولوجية » تأتي في مقدمتها الآن . ولعل من اخبثها اثراً ما يروج له بعض المثقفين العرب المبشرين « بالايديولوجية » البرجوازية الرجعية ـ وفي لبنان بالاخص ـ من اسطورة الانقطاع والانفصام بين تراث ثقافي عربي « مضى زمنه » وبين ثقافتنا المعاصرة . ذلك ليقيموا الحجة ، امام تطلعات الجيل العربي الشاب ، على ان هذه التطلعات لن تجد لها اصداء واجوبة في الثقافة العربية الماضية ، وان مشكلات مجتمعنا المعاصرة لن نجد لها رابطا يربطها في تراثنا الفكري القديم ، فعلى هذا الجيل اذن ان يبحث في ثقافة العصر . وهم يعنون بها ـ طبعا ـ نوعا معينا من ثقافة المجتمع البرجوازي الغربي المعاصرة دون سواه ، ويعنون بالاخص تلك الاتجاهات العدمية الرائجة في بعض اوساط هذه الثقافة اليوم . وهم يخدعون هذا الجيل بمعادلة مفتعلة لا أساس واقعيا لها ، وهي زعم التلازم بين التقدم الذي يتسم به التكنيك الغربي وبين « الايديولوجية » البرجوازية الغربية ، وذلك للوصول الى هذه النتيجة : تقدم التكنيك يساوي ، في هذه المعادلة ، « تقدم » الايديولوجية .. فعلى الجيل العربي المعاصر اذن ان يتوجه الى الايديولوجية البرجوازية الغربية ، رغم ان هذه تعارض ايديولوجية القوى الاجتماعية الاساسية لحركة التحرر العربية معارضة جذرية ، بل تتناقض معها جوهريا وتناحريا ، في حين ان لا شيء من التعارض ولا التناقض بين القوى التحررية والتقدمية وبين التكنيك الغربي من حيث هو نتاج للتقدم العلمي . فقوى التحرر والتقدم العربية ، شأنها شأن سائر قوى التحرر والتقدم العالمية ، لا تعادي العلم الغربي ولا تعادي الثقافة العلمية الغربية ، بل هي تأخذ بكل ما هو مفيد منها لقضية تطورها وتقدمها . فالمبشرون عندنا اذن بـ « نظرية » الانقطاع ما بين ثقافتنا العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري ، حين يصطنعون تلك « المعادلة » الفاقدة لكل أساس منطقي واقعي ، لا يقصدون توجيه الجيل

العربي نحو التكنيك العلمي الغربي ، بل نحو الايديولوجية البرجوازية الغربية ، نحو تلك الانواع العدمية من ثقافة الغرب البرجوازي بخاصة ، والغرض الاساسي الذي يرمون اليه ابعاد هذا الجيل عن مشكلات بلاده ذات السمات والاتجاهات التي تحددها ظروف المعركة التحررية التقدمية القائمة الآن في بلاد العرب باقصى حدتها ، ويدخل في هذا الغرض الذي يرمون اليه مقاومة الدعوة التي تناضل الآن ايضا في سبيل تطوير ثقافتنا الوطنية العربية على اساس ارتباطها الحركي الواقعي بتاريخنا الحضاري وبالتراث الفكري لهذا التاريخ ، وهو الاساس الذي يمنح حركة التحرر والتقدم العربية ابعادها التاريخية الحضارية ويسلحها بسلاحها الفكري والايدبولوجي التقدمي ، ويفعمها ثقة بقواها الاصيلة واصرارا على الصمود بوجه التحديات « الكوسموبوليتية » ويضفي على كفاحيتها روح التفاؤل التاريخي العلمي دون التفاؤل « الرومانطيقي » الوهمي .

وينبغي ان لا ننسى هنا ان اولئك « المبشرين » بفكرة القطيعة بين الثقافة العربية المعاصرة وبين تراثها الفكري الحضاري ، اذ تدفعهم الى ذلك دوافع التبعية للايدبولوجية البرجوازية الرجعية المعادية لحركة التحرر العربية ، هم مع ذلك يجدون الاساس النظري لتبرير موقفهم هذا ، وهو الاساس الذي يتجلى في تصورهم المثالي والميتافيزيقي عن مفهوم التراث الذي اوضحناه في ما سبق .

فاذا كنا نعارض موقفهم ذاته بكل ما يرمي اليه من اهداف غريبة عن اهداف شعبنا واهداف نضاله الوطني والثقافي ، فعلينا اذن ان نعارض في الوقت نفسه وبالقدر نفسه لا الدافع الطبقي لهذا الموقف وحسب ، بل اساسه النظري ذاك ايضا .

***

من هنا نعود الى سؤالنا السابق : اي الموقفين نختار في النظر الى تراثنا الثقافي ؟. هل نختار هذا الموقف الذي يقطع صلة حاضرنا بماضينا ويريد توجيه ثقافتنا الوطنية الى خارج تاريخنا وخارج معركتنا، معركة التحرر والتقدم .. أم نختار الموقف الآخر الذي يرى حاضرنا امتدادا حركيا تطوريا للماضي ، ويسعى الى اقامة الاساس الوطني التاريخي لحركة تطوير الثقافة الوطنية العربية باتجاه يضعها في قلب مشكلاتنا الاساسية الحاضرة ، وهي المشكلات التي تواجه شعبنا العربي في صراعه العارم على طريق التحرر الوطني والاجتماعي والفكري ؟.

يبدو لنا ان ليس لنا في المسالة خيار . فان مسالتنا هنا - كما ظهر لنا - واضحة . وهي بالتحديد : ان الموقف الاول موقف عدمي تجاه التراث ، وهو موقف يختاره وينشط للتبشير به اعداء قضيتنا القومية التحررية التقدمية . وذلك يؤكد - عن غير قصد - صحة الموضوعة القائلة بالارتباط العضوي بين النضال في سبيل ثقافة عربية اصيلة متطورة ومتحررة من الافكار والمفاهيم الرجعية وبين النضال في سبيل قضيتنا الوطنية التحررية . والنتيجة المنطقية لهذا كله اننا نرفض هذا الموقف العدمي من تراثنا . نرفضه وطنيا بقدر ما نرفض اساسه النظري علميا . يبقى الموقف الآخر : فقد رأينا انه الموقف الذي يتوافق كليا مع قضية كفاحنا الوطني بقدر ما يتوافق اساسه النظري عن مفهوم التراث مع النظرة العلمية لكل تراث فكري حضاري . فيتعين ان ناخذ به في النظر الى تراثنا ، دون ان نجد في هذا الموقف ما يستدرجنا الى موقف عدمي آخر مقابل للموقف العدمي السابق ، بمعنى ان نرفض كل ما هو خارج ثقافتنا وخارج تراثنا وان نغلق الابواب والمنافذ دون ما هو تقدمي في الثقافات الاخرى ، ولا ما يستدرجنا - من جهة ثانية - الى الموقف الاقطاعي الرجعي الذي يدعو ، مع بعض رجال الدين المعادين للتقدم ، الى اعادة الماضي للحاضر ، أي اعادة ما هو في الماضي تعبير عن « ايديولوجية » الفئات الحاضرة المعادية طبقيا لمحتوى حركة القومية العربية في معركتها الجديدة ، متخذة من قضيته الحفاظ على التراث قناعا يخفي هذا العداء ..

— ٤ —

قد يبرز ، بعد هذا كله ، سؤال : اذن ، ماذا تعني بربط الحاضر بالماضي .. هل تعني ان نرجع بحاضرنا وقضاياه ومشكلاته الى القضايا والمشكلات نفسها التي ارتبط بها التراث في ظروف تختلف عن ظروف هذا الحاضر ؟. اذا كان الامر كذلك فهذا يعني اغتراب حاضرنا عن عصره .. هذا يعني الدعوة السابقة الذكر التي قلنا اننا نرفضها .

هذا السؤال يضعنا في قلب القضية التي نحن بصددها : قضية الاتجاه الذي نختار في الارتباط مع التراث ، وقضية الاسلوب الذي نختار لهذا الارتباط .

هناك اتجاهان في هذا الموضوع : اولهما ، يقدس الماضي لذاته، لانه الماضي وحسب . لذلك يأخذه باطلاقه ، يأخذه جملة واحدة بكل ما فيه من محتويات واشكال وقيم ، دون تمييز لما كان منها ذا حيوية فاعلة في حركة تطوره وصيرورته مما كان كابحا او عائقا لهذه الحركة التاريخية . والاتجاه الثاني اتجاه نقدي ثوري يعارض نزعة التقديس للماضي، بل ينظر اليه في ضوء القوانين العامة لحركة التطور التاريخي دون ان يتجاهل كون هذه القوانين تتجلى باشكال وظاهرات خاصة وفقا لخصائص المجتمع المعين في عصر معين وفي ظروف اجتماعية معينة . وبهذا القياس تجري عملية النقد للتراث ، اي عملية الاستكشاف والتقويم التي تعتمد النظر في المحتويات والظاهرات والاشكال التراثية على اساس رؤية كل منها في مكانه من حركة التطور والصيرورة ضمن الخصائص القومية التاريخية ذاتها .

وهذا الاتجاه الثاني هو الذي ناخذ به في سبيل ما يسمى بعملية احياء التراث . فالاحياء اذن - وفقا لاتجاهنا هذا - ليس احياء مطلقا. وبعبارة اكثر تحديدا : ليس احياء لكل شيء حتى ما هو ميت ، او ما قد اصبح ميتا . بمعنى ان الاحياء ليس عملية اصطناع وافتعال اعتباطية ، وليس هو - كذلك - هدفا بذاته ، وانما هو في آخر المطاف اعادة الاعتبار لما هو حي بالفعل من عناصر التراث ، لكي ندل على مكانه الواقعي والحقيقي من سيرة التطور ، ولكي نرفع عنه الاضطهاد التاريخي الذي اصابه في بعض ظروف الارهاب الفكري الذي مارسته في التاريخ العربي - الاسلامي ، وفي تاريخ الحركة الاستشراقية الغربية ، قوى رجعية مختلفة المقاصد والاتجاهات ، ثم لكي نجد فيه حلقة الصلة الضائعة او المطموسة بين الحاضر والماضي .

اما الاسلوب المتبع في عملية احياء التراث ، فهو يختلف كذلك وفقا لاختلاف الاتجاهين السابقين : فهناك الاسلوب الذي يتعامل مع التراث من وجهة نظر سلفية محض ، وهو أخذ التراث في مكانه السكوني الجامد . ومن شان هذا الاسلوب ان يكون الماضي نفسه مقياسا للحاضر ، بحيث يؤدي الامر الى نقل حالة السكون والجمود الى الحاضر واضفاء الروح السلفية عليه ، حتى تصبح العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة ميتة ، ويصبح الحاضر نفسه عاجزا عن الارتباط بروح المعاصرة ، مقفرا موحشا لا تسكنه حوافز التخطي وتطلعات المستقبل . واخيرا : يؤدي هذا الاسلوب الى الوجهة نفسها التي يتوجه اليها الطرف الآخر من اليمين الرجعي المعادي لثقافتنا الوطنية وتراثنا الفكري وقضيتنا القومية التقدمية .

وهناك ، مقابل ذلك ، اسلوب النظر في التراث انطلاقا من الحاضر ، اي اعتبار الحاضر مقياسا للماضي . بمعنى ان قضايا حاضرنا ومشكلاته ومتطلباته الاساسية الملحة هي التي تدفعنا الى البحث في التراث لاكتشاف عناصر الاصالة فيه ، واكتشاف مدى حيوية هذه العناصر ومدى استمراريتها الحركية التي يمكن ان تتفاعل موضوعيا مع واقعنا الثوري الحاضر . وليس يقتصر مؤدى هذا الاسلوب على اثبات الاصالة لثقافتنا الوطنية العربية المعاصرة وحسب ، بحكم اكتشاف نقاط التفاعل الحي بينها وبين العناصر التراثية التقدمية ، بل يذهب بمؤداه الى تطوير تلك العناصر التراثية نفسها ، والى تطوير الثقافة الوطنية المعاصرة ضمن ارضيتها القومية التاريخية من جهة ، وضمن

توجهات واقعنا الثوري الحاضر من جهة ثانية ، وضمن حاجات هـذا الواقع الثوري الى الالتحام مع الواقع الثوري العالمي والثقافات المعبرة عنه ، وفقا لجدلية التفاعل بين الداخلي والخارجي الذي قلنا من قبل ، انها تجري على اساس صهر الخارجي وتحويله الى ما يلائم قوانين حركة الداخلي نفسه ، كما حدث لثقافتنا العربية القديمة في تفاعلها مع ثقافات الشعوب الاخرى التي اتصلت بها حينذاك .

— ٥ —

وبعد ، فاني أوافق — سلفا — على الاعتراض الذي سيتوجه الي بأن هذه المقدمات لموضوعنا هنا قد استطالت كثيرا ، وانها اشتملت على استطرادات ربما رأى بعض القراء ان لا ضرورة لها . غير انني لا اوافق على أن هذه المقدمات وهذه الاستطرادات ليست ضرورية لمعالجة موضوع التراث ، سواء هنا في هذا البحث ام في معالجات اخرى لجانب آخر من التراث او اكثر من جانب . فنحن الآن في مرحلة ثورية بالفعل من تاريخ حركة التحرر العربية ، مرحلة تقع منها قضية التراث الفكري وقضية ارتباطه بثقافتنا الوطنية المعاصرة في موقع القضايا الاساسية نفسها التي يضعها أمامنا واقعنا العربي العتيد لاعادة النظر فيها من جديد في ضوء تطورات الاحداث الجديدة المثيرة. واعني ، بخاصة ، هذه الاحداث التي بدأت بهزة الخامس من حزيران ١٩٦٧ . فالهزة هذه كانت من قوة الاثر وعمقه في وعي الشعب العربي، ولا سيما وعي المثقفين التقدميين والوطنيين ، بحيث اكتسحت الكثير من القيم والمفاهيم والنظريات والمقررات الفكرية السابقة ، وحفزت الكثيرين الى إعادة النظر في هذه جميعا . مضافا الى ان القوى اليمينية المعادية لاتجاه تطور الحركة التحررية العربية قد استغلت هذا الفعل العميق الذي فعلته الهزة لتنفذ منه الى التشكيك حتى بالقيم الحضارية الاصيلة للتراث العربي ، وحتى بقابلية الشعب العربي نفسه للتكون والتطور الحضاريين .

من هنا تأتي الاهمية البالغة ، في هذه المرحلة ، لقضية التراث ، اي للنظر في هذه القضية على اسس جديدة واضحة ، اسس تتصل بهذا الواقع العربي الجديد اتصالا منظورا اليه برؤية واقعية ثورية .

صحيح ان قضية احياء التراث العربي وما يستتبعها من مواقف مختلفة حيال هذا التراث ، قضية قديمة رافقت نشأتها نشأة النهضة العربية الحديثة من نحو قرن .. رافقتها فكرة ونشاطا عمليا معا ، ولكن القضية هذه اتخذت في مجال تطورها ، طوال المراحل السابقة ، اتجاهات عدة . غير انها بقيت في الغالب اسيرة اتجاهين سائدين ، هما : الاتجاه السلفي القائم على تقديس الماضي كله لذاته ، يقابله الاتجاه العدمي القائم على رفض الماضي كله لذاته ايضا . وكلاهما اتجاه قائم على خطأ . وقد حان الوقت لتدارك هذا الخطأ في كلا جانبيه . وليس ممكنا تداركه الا بوضع الاسس العامة — بأقل تقدير — للاتجاه الصحيح في احياء التراث . ولست ازعم — بالطبع — انني وضعت هذه الاسس بالفعل في المقدمات السابقة ، ولا يجدر لي ان ازعم ذلك . ولكنها محاولة جد متواضعة لرسم بعض الخطوط الاولية والملامح العامة التي اراها تنسجم مع واقعنا العربي الثوري العتيد .

— ٦ —

اراني — بعد هذه المقدمات كلها — مضطرا الى الالتزام بها عمليا في ما بقي عليّ ان اعالجه من الموضوع الاساسي لهذا المقال ، اعني الموقف من تراثنا الديني والفلسفي . وهو — في الواقع — موضوع ليس لديّ من عدته الكافية سوى عنصر المغامرة .. لانه موضوع يتطلب خوضه الاختصاص الكلي اولا ، ويتطلب ثانيا الاحاطة الشاملة بمختلف جوانبه وبمختلف ظاهراته . وهذا ما يحتاج — عدا العدة الاختصاصية الكافية — الى مجال اوسع جدا من مجال بحث او مقال في حدودهما المقررة من المجلة . من هنا كانت « المغامرة » ..

***

.. ولنبدأ بالجانب الديني من تراث الفكر العربي . فكيف ينبغي ان يكون الموقف من هذا الجانب التراثي الضخم ، حسب المنهج الذي التزمناه في ما سبق ؟.

انه لبدهي ، طبعا ، اننا نتكلم على ما يتجسد به هذا الجانب من تراثنا الفكري الحضاري ،وهو : الاسلام . ولكن ، قبل البدء هنا، ينبغي ايضاح بعض الامور :

اولا ، ان الكلام على الاسلام من وجهته الايمانية الصرف لا تدخل في موضوع هذه المعالجة. فان الانطلاق من هذه الوجهة يعين الموقف من الاسلام على اساس آخر لا علاقة له بالاساس الذي يبنى عليه الموقف من التراث الفكري بوصف كونه تراث أمة او شعب او قوم ، في حين ان النظر الى الدين من وجهة كونه دينا وحسب ، من شأنه ان ينفي الصفة التراثية عنه .

ثانيا ، انه بالرغم من ان للاسلام وجهه الايماني الكلي العام الذي تقدم به الى الناس بوصف كونه وحيا آلهيا يحمل اليهم حقيقة كلية شاملة لا تختص بناس دون ناس ولا بقوم دون قوم — بالرغم من ذلك، يبقى هناك واقع آخر اعتقد ان ليس ينكره حتى اشد الناس ايمانا بالاسلام من حيث هو دين وحسب . وذلك واقع تاريخي موضوعي لا تغير شيئا من واقعيته التاريخية الموضوعية ارادة احد . اعني به كون الاسلام ذا صفة تراثية عربية أضفاها عليه كونه وضع الاساس لنهضة الفكر العربي ، بل الثقافة العربية بمعناها الاشمل ، وانه كان منطلقا لمختلف القضايا والمشكلات التي حركت الفكر العربي الى اعمال النظر فيها ، والى الصراع الهائل الذي حدث منذ اواسط القرن الاول للهجرة ، بل منذ وفاة النبي ، في طريقة النظر اليها وفي سبيل الحلول النظرية والعملية لها . ومن هنا يصح لنا القول بأن مختلف المعالجات الفكرية لمختلف تلك القضايا والمشكلات التي اثارها الاسلام ، عقيدة وشريعة ونظاما سياسيا ، هي ذاتها تؤلف لا قاعدة التراث الفكري العربي وحسب ، بل تؤلف كذلك حتى بنيته الداخلية . فيكون الاسلام بذلك اصلا أول اساسيا من اصول هذا التراث . وهذا الاعتبار يحدد منذ الآن طبيعة الموقف العلمي السليم من التراث العربي في الدين ، أي الاسلام .

ثالثا ، اننا ننطلق في موضوعنا ، لتحديد هذا الموقف ، من وجهة كون الاسلام يتصل ايضا بالواقع الاجتماعي والتاريخي الذي انبثق في ارضه . فهو قد اشتمل على شريعة تضع اسسا معينة لنظام اجتماعي ارتبط من حيث نشوءه ، موضوعيا وتاريخيا ، بالبيئة العربية في مرحلتها الجاهلية ، وارتبط الكثير من معالم هذا النظام بظاهرات اجتماعية معينة قائمة في تلك البيئة العربية عصر ظهوره ، فاقر منها ما اقره ، والغى منها ما كان جديرا بالالغاء ، وشرع بديلا عنه ما كانت تستلزمه دواعي التطور التاريخي التي رافقت ظهور الاسلام .

رابعا ، يضاف الى ذلك كله ان الاسلام ، بكونه انبثق في البيئة العربية بلغة هذه البيئة ، وبالصور الحسية والذهنية التي يتصور بها أهل هذه البيئة اشياء الكون والطبيعة ، وبالمفاهيم الانسانية والكونية التي تستطيع عقولهم التعامل معها حينذاك ، وبكونه اضاف الى اشكال بيانهم الفني السائدة يومئذ شكلا بيانيا جديدا رفيعا وعظيما جدا — نقول : ان الاسلام بكونه كذلك ايضا قد اكتسب صفته التراثية الاخرى بالنسبة لتراث الثقافة العربية بعامة ، ولتراث الفكر العربي بخاصة .

***

من هذه المنطلقات يمكن ان يتحدد الموقف حيال التراث الديني الخاص بتاريخنا الحضاري . فالاسلام — اذا نظرنا اليه انطلاقا من كل ذلك — كان الموقف منه كما يكون الموقف من اية ظاهرة اجتماعية تاريخية جديدة تحمل الى مجتمعها والى المجتمعات الاخرى التي يمكن ان تتفاعل معه ، لا حاجات التغيير التي انضجتها الظروف الخاصة وحسب ، بل تحمل كذلك وسائل التغيير هذا ضمن حركة التطور والصيرورة التاريخية وفق قوانينها الموضوعية العامة ، ووفق تجليات

هذه القوانين في خصائص المكـــان والزمان المعينين . كذلـك شأن الاسلام . فهو ايضا ، من حيث المكان والزمـــان اللذين انبثق فيهما ، ظاهرة اجتماعية وتاريخية هامة حتى من وجهته الايمانية ، اذ ظهر فـي مجتمع عربي كان في جاهليته الاخيرة يتطور باتجاه التغير فـي كثير من أسس العلاقات الاجتماعية السائدة فيه ، انطلاقا من تلك التغيرات التي كانت تبدو معالمها ، شيئا فشيئا ، في سماته الاقتصادية الغالبـة . اذ كان تطور الاقتصاد التجاري يتجه الى احداث تطور مطابق له تقريبا في نوعية تقسيم العمل بين فئات هذا المجتمع ، وكان هذا التطور الاخيـر يحمل علامات واضحة على ان مجتمع الجاهلية في شبه جزيرة العرب قد أخذ يتجه حينذاك ، تدريجا ، الى التخلص من ظاهرة الاقتصاد الطبيعي لتحل محلها ظاهرة الاقتصاد البضاعي . وذلك بفضل التأثيرات العميقة التي كان يحدثها في نشاط السكان نشاط الطرق التجاريـة الرئيسية الواصلة اطراف شبه الجزيرة بعضها ببعض من جهة ، والواصلة عالمهـا الداخلي بمعظم بلدان العالم الخارجي المتحضر آنذاك من جهة اخرى .

ففي هذا المجال كان قد نشأ في الفترة الاخيرة مـــن الجاهليـة انقسام واضح في العمل ، اذ انضم الى العمل في التجارة اعداد ضخمة مـــن أهل الجزيرة بينهم ملاك القوافل ، أي وسائل النقل ، ومـــلاك الاموال الموظفة في التجارة ، وبينهم من يملكون رؤوس الاموال التجارية ووسائل النقل معا ، وبينهم الاجراء الذين يرافقون القوافل فـي خدمة ملاكها ، او الذين يتولون حماية هذه القوافل على مدى الطرق التي تمر بها مـن الجنوب الى الشمال وبالعكس ، وبينهم من يستقبلونها فـــي المحطات الرئيسية ويتعاملون معها ويقدمون لها الخدمات الضرورية الخ .. وكان هذا النشاط يؤدي الى تفاوت بارز فـــي الحالـة المادية بين المـــلاك والاجراء ، اذ كانت تتركز ملكية القوافل ورؤوس الاموال التجارية في فئة محدودة ، على حين يتحول صغار المساهمين فـــي هـــذه العمليات التجارية الى اجراء فقط .

ومن جهة اخرى ادى النشاط التجاري هذا الـــى ازدهار بعض المدن ، وفي طليعتها مكة ، التي اصبحت ملتقى مركزيا لهـذا النشاط ، فبرزت فيها ، بوضوح ، ظاهرة التفاوت الكبيـــر نسبيا فـــي الوضع المادي والمعيشي رافقه ونشأ عنه تمايز اجتماعي واضح كذلك .

ومن جهة ثالثة اخذت تظهر ملكية العبيد في اوساط المدن ، ولا سيما مكة منها ، بفضل الصلات التجارية الخارجية نفسها ، اذ كـــان العبيد جزءا من البضائع التجارية ، فاستملك اغنياء مكة قسما من هذه « البضاعة » (العبيد) وجعلوا يشغلونهم في خدمة منازلهم ومتاجرهم. على ان بعض العبيد المستجلبين من البلدان الاجنبية كانـــوا يحسنون بعض الصناعات الحرفية فأخذوا يمارسون هذه الصناعات فـــي مكـة ، وبذلك ظهرت بداية الانتاج الحرفي بشكله الجنيني .

ومن جهة رابعة كان يتطور في تلك الفترة فرعان مـــن الانتـاج : الزراعة ، وتربية الماشية . اما الزراعة فكان تطورها فـــي الجنـــوب (اليمن ، مثلا) تطورا له تاريخ عريق ، ولكن تطورها في الشمال بخاصة (الطائف) قد ارتبط بتطور العلاقات التجارية نفسها في مكة ، اذ اخذ اغنياؤها يوظفون جزءا من مرابحهم الكبيرة من التجارة باستملاك الارض الزراعية واستثمارها وتشغيل قسم من عبيدهم في هذا الاستثمار .

وبقدر ما كان يبرز التفاوت بيـن مـلاك القوافل ورؤوس الاموال التجارية والارض الزراعية والعبيد وبين سائـــر السكان المعدميـــن والفقراء والاجراء وصغار التجار ، كان يبرز نـــوع جديد آخر مـــن استثمار الناس غير الملاك ، هو الربا . فقد كان هؤلاء مضطرين الـــى تسليف المال من الاغنياء لسد حاجاتهم الاولية للعيش لقاء فوائد فاحشة كانت تزيد ظاهرة التفاوت والتمايز بين السكان عمقا ورسوخا .

ومثل هذا النوع من التفاوت والتمايز كان يظهر جديدا ايضا في العلاقات القبلية نفسها خارج المدن ، اذ كـان رؤساء القبائل ، بفضل صلاتهم مع أصحاب القوافل على الطرق التجارية ، والتزامهم حمايـة هذه القوافل ، يكسبون الاموال النقدية ، ويقتنون البضائع الثمينـة والمقتنيات المنزلية النفيسة المصنوعة في فارس او بلاد الروم او الهند ، ويختصون بها انفسهم واقرباءهم ، واخذوا بذلك يتميزون عـــن افراد قبائلهم لا بطرق المعيشة وحسب ، بل يتميزون كذلـك بملكيات الماشية وبالسيطرة على المراعي الخاصة بماشيتهم ، وباختيار الاماكن الممتازة ، نسبيا ، لمضرب خيامهم فيها ، وايجاد نوع من العزلة الاجتماعية عـــن فقراء القبيلة او العشيرة ، والتفرد بالسلطة في اعلان الغزو او عقـــد الصلح او التحالف او ما شابه ذلك لممارسة السيطرة شبه المطلقة على القبيلـة .

وقد ادت هذه الظاهر المتعددة مجتمعة الى تطور هام فـــي أسس العلاقات الاجتماعية في مكانها المركزي الذي هو مكة . فهنا اخذ هـذا التراكم الكمي للظاهرات الجديدة يتجه الى تحول نوعي فـــي التركيب الاجتماعي ، فاذا بنا نرى الانقسام الطبقي يتخذ شكله الواضح فـــي مجتمع مكة ، ويقيم مؤسسة السياسية والحقوقية ـ بأبسط اشكالها ـ لحماية امتيازات الطبقة الجديدة السائدة : طبقـة الاغنياء ، اشراف قريش ، ذوي الاموال النقدية والملكيات الخاصة . ومن هنا كانت « دار الندوة » ، دار قصي بن كلاب ، هي الشكل الاولي الجنيني للدولة في المجتمع العربي ، أي دولة الطبقة السائدة ..

ـ ٧ ـ

كانت هذه الملامح العامة لتطور العلاقات الماديـة والاجتماعيـة للمجتمع العربي الجاهلي ، تؤذن بضرورة التعبير عنها بأشكال التعبيـر غير المباشرة .. وهذه الاشكال هي التي تظهر عادة في الفن والادب ، او في الدين والفلسفة ، او في الامثال والحكم ، او في المؤسسات الحكومية والسياسية ، او في الاساطير والحكايات الشعبية ومـــا فيها من صور ملحمية خارقة . فهذه كلها ، على تفاوت كبير بينها في درجات التعبير والتركيب ، لا تنشأ خارج الواقع المادي والاجتماعي ، وان كانت تبدو بعد نشوئها وفي سياق تطورها بعيدة عن هذا الواقع ، وانما هي تنشأ في الاصل تلبية لحاجاته في وقت من أوقات كينونته ، او فـــي مرحلة من مراحل صيرورته ، ثم هي ـ بعد ـ تتخـــذ طريق تطورها مستقلة عنه ، ولكن استقلالها يبقى نسبيا غير مطلق .

ولقد كان للمجتمع العربي في جاهليته الاخيرة تلك ، وفي القرن السادس الميلادي بالتحديد ، تصوراته الجديدة عـــن علاقات الانسان بالكون والطبيعة والانسان الآخر، تصوراته الحسية الواقعية، وتصوراته الغيبية الاسطورية و « الخوارقية » ، نابعة كلها مـــن واقعـه المـادي والاجتماعي نفسه ، وان اختلف مدى تطابق كل منها مـــع هذا الواقع باختلاف التطور المستقل نسبيا لهذا النوع من التصورات عـــن ذلك . فالشعر الجاهلي ، مثلا ، كان تطوره اعلى من مدى التطور الذي كان قـد بلغه الواقع الاجتماعي لمجتمع الجاهلية الاخيرة . وقـــد يكون لذلـك سببان : احدهما ، كون الشعر العربي لم يصبه الانقطاع التاريخي الذي اصاب الواقع الاجتماعي العربي بعد احداث الخراب والحروب التـــي قضت على مؤسساته الحضارية القديمة في اليمن . وثانيهما ، كـــون الشعر ، من حيث طبيعته الفنية ، اكثر قابلية للتطور المستقل عن واقعه الاجتماعي والتاريخي . وليس لنا ان نسترسل هنا في مناقشة هـــذا الامر الخارج عن موضوعنا . اما التصورات الدينية فقد كانت تتطـــور في مجتمع الجاهلية ذاك ببطء . ولكن لا يسعنا الا ان نلحظ علامـــات

تطورها في النصف الاخير من القرن السادس على نحو نستخلص منه ان التغيرات التي اخذت تظهر في العلاقات الاجتماعية الجاهلية في تلك الفترة ، كما رسمنا ملامحها العامة سابقا ، قد استتبعت تغيرا في تصور الحاجات الانسانية لدى السكان الذين اصابتهم العلاقات الاجتماعية الجديدة الناشئة بأذى شديد ، اذ كان من اظهر نتاج هذه العلاقات فداحة التفاوت والتمايز بين فريق الاغنياء القلة وسائر السكان الفقراء . فكان الشقاء المادي يحتاج الى التعبير عن نفسه بأمل ما ، ولم تكن للامل آفاق غير آفاق الغيب ، ولم يكن للوثنية الجاهلية الساذجة من الآفاق الغيبية ما يعطي أملا واضح المعالم ، ولم يكن لليهودية والمسيحية غير وجود محدود في بعض بيئات شبه الجزيرة ، واذا كانت لبعض مظاهر العبادة المجوسية آثار هنا وهناك ترتبط ببعض الظواهر الطبيعية فان هذه لم تكن تلبي سوى تطلعات آنية لا تحل شيئا من مشكلة الشقاء المادي . من هنا رأينا في بعض اوساط الجزيرة حينذاك نهوض تيار « الحنفاء » بما كان يحمله من تطلعات ايمانية تستجيب ، بغير وضوح ، الى رغبة البحث عن افق ما وراء الجدار المسدود .

كان هناك ، اذن ، تطلع خفي في وعي مبهم عند الذين يكابدون اذى الجانب السلبي من تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة .. كان ذلك تطلعا يبحث عن شيء ما يلبي الحاجة الى حل لمشكلة شقائهم المادي ، او الى امل بهذا الحل .

اما اغنياء مكة ، اعضاء « دار الندوة » ، من حيث هم يمثلون القمة الاجتماعية التي اضفت عليها العلاقات الطبقية المستجدة مكانة الطبقة السائدة في هذا المجتمع ، فقد وجدت في التقاليد الدينية الوثنية الموروثة ، وفي مكانة الكعبة بمكة من هذه التقاليد ، سلاحا آخر هاما لتركيز سيطرتها وتوفير القداسة الدينية لهذه السيطرة، واستغلال ذلك كله لاستدرار المرابح من التجمعات الموسمية للحج في الاشهر الحرم . فكان الدين هنا كذلك تعبيرا آخر عن حاجة فئة اخرى ، وكان تعبيرا طبقيا هنا ايضا ، ولكن لسنا ننسى انه هنا وهناك معا تعبير غير مباشر ، بينه وبين « خلفيته » الاجتماعية الطبقية صلة خفية ، غير انها صلة واقعية موضوعية ، بمعنى ان ادراكها ورؤيتها ليسا شرطا لوجودها .

ــ ٨ ــ

في أرض هذا الواقع الاجتماعي والتاريخي ظهر الاسلام . فكان تلبية صارخة لحاجات هذا الواقع ، تلبية ذات طبيعة مركبة من دين وشريعة ، من عقيدة ايمانية غيبية ونظام اجتماعي واقعي ملائم لحاجات التطور الموضوعية في عصره ظهرت لا لكي يلبيها وحسب ، بل ليطورها كذلك ، ثم ليتخطى بعضها في اطار من الصيرورة اوسع من الاطار الذي كان يحتويها عند انبثاق الدعوة الاسلامية . لقد اجتمعت في الدين الجديد « ميتافيزيقاه » وواقعيته في نطاق من وحدة طبيعته المركبة هذه .

ولعل الظاهرة الاولى لواقعية الاسلام كونه جمع في نظامه الايماني ونظامه التشريعي كليهما بين التعبير عن تطلعات الفقراء والتعبير عن الحتميات التاريخية التي اقتضاها تطور العلاقات الاجتماعية الناشئة في مجتمع الجاهلية والتي كانت تبلورت في مجتمعات اخرى حينذاك باشكال اعلى من اشكالها الجاهلية (في الامبراطورية البيزنطية وفارس مثلا) . ذلك بأن الاسلام :

اولا ، جاء بما يعكس الحاجة الى التخفيف من الشقاء المادي الذي كان يعانيه الفقراء والمستضعفون . وقد ظهر ذلك في نوعين من التخفيف : نوع معنوي غيبي يتمثل بالوعود الآهلة في ما وراء الحياة على الارض ، أي بفكرة الخلود الاخروي . ونوع مادي ارضي يتمثل بالتشريعات العملية التي تقضي ــ مثلا ــ بتحريم الربا والاحتكار ووأد البنات ، وبالغاء انواع من الزواج كانت في الجاهلية شكلا من اشكال القسر والظلم للمرأة وجعل الزواج عقدا رضائيا اختياريا بين المرأة والرجل بحيث يكون عقد الزواج لاغيا اذا رافقه اكراه لواحد منهما او كليهما الخ ... هذا كله يعني ان الاسلام لا يدعو الى التعويض عن فقدان العدالة على الارض بالعدالة في الآخرة دون الدعوة الى تحقيق نوع من العدالة الدنيوية له طابعه التاريخي ، كما رأينا .

ثانيا ، ومن جهة اخرى ، اقر الملكية الخاصة لوسائل الانتاج . اذ كانت هذه الملكية في طور التنامي في مجتمع الجاهلية كما رأينا في كلام سابق . وفي طور المرحلة الاقطاعية المتداخلة مع مرحلة العبودية في بعض المجتمعات الاخرى عند ظهور الاسلام . وبذلك اقر الاسلام نوع العلاقات الاجتماعية التي تنشأ عن الملكية الخاصة .

وليس من شك ان هذه التشريعات ، بكلا وجهيها ، كانت استجابة واقعية وتقدمية متوافقة مع ضرورات التطور التاريخية في العصر الذي كانت فيه الملكية الخاصة تمثل شكلا اعلى من العلاقات الاجتماعية السابقة لها ، كما انها كانت يومئذ من دوافع التطور ، في حين اصبحت الآن من العوائق القائمة بوجه التطور والتقدم .

***

على ان الموقف من الاسلام ، من حيث هو تراث ، وفقا للمنطلقات التي حددناها سابقا ، يستلزم النظر في بعض جوانبه الاخرى الهامة التي لم تكن استجابة للواقع القائم يومئذ وحسب ، بل دافعة لتطوير هذا الواقع باتجاه تلك الحركة التاريخية التي خرجت بالعرب من ظروف جاهليتهم ومن شبه جزيرتهم الى الانتشار في بقاع فسيحة من العالم ضمن ظروف جديدة والى انشاء حضارة كدست للبشرية تجارب جديدة في سبيل تطورها اللاحق .

ففكرة التوحيد ، مثلا، اذا لم نقصر النظر فيها على جانبها الايماني الالهي الذي ظهرت به في الاسلام ، والذي قلنا ــ من قبل ــ انه لا يدخل في موضوعنا ، قد نرى فيها مضمونا اجتماعيا يتصل بواقع المجتمع العربي الجاهلي من جهة ، وبحاجة هذا الواقع الى التغيير نحو التطور الى الارقى ، من جهة ثانية . فلعل الفكرة بصورتها الايمانية كانت تتضمن نوعا من الانعكاس غير المباشر لما كان يعتمل في داخل ذلك المجتمع من تطلعات خلقتها التغيرات الناشئة في مجال العلاقات الاجتماعية الجديدة على نحو ما وصفناها سابقا . نقصد هنا ان تلك التغيرات كانت عواملها الداخلية ، وعواملها الخارجية كذلك (الاتصال بالعالم الخارجي بوساطة الطرق التجارية) تدفعها الى النمو من الداخل الى حد كان يؤذن ، قبيل ظهور الاسلام ، باقتراب الزمن الذي يصبح فيه تعدد هذا المجتمع في اطارات قبلية ضيقة محدودة بانتماءات الانساب وعصبياتها ، امرا لا يمكن استمراره مع نمو تلك التغيرات في مجال تقسيم العمل الذي ادى الى انقسامات طبقية في المدن وشبه طبقية في البادية ، بحيث يصح القول ان هذا التعدد قد داخلته تناقضات جديدة في داخل كل اطار قبلي تتمثل بتلك المعالم الجديدة من التمايز بين مصالح رؤساء القبائل وامتيازاتهم وبين مصالح افرادها، الى جانب التناقضات التقليدية التنازعية بين الاطارات القبلية بعضها مع بعض . ولكن لا نستطيع ان نزعم ان التناقضات الجديدة هذه اصبحت هي الرئيسة هنا . ومعنى كل ذلك ان هذا التعدد في مجتمع الجاهلية كان يحمل في داخله عوامل التفجير لاطاراته ، اي للوحدات القبلية المنغلقة ، ليحل محلها اطار اجتماعي واسع متوحد في سبيل كينونة مجتمع يقوم فيه الانتماء على اساس جديد يتلاءم مع العلاقات الاجتماعية الناشئة النامية في تلك الفترة التاريخية التي كانت تقترب من موعد ظهور الاسلام .

لقد كانت هناك اذن تطلعات جنينية مبهمة غير واعية الى توحيدية قائمة على ارض هذا المجتمع وفي حياته الواقعية، فجاءت فكرة التوحيد في الاسلام معبرة حتى بمفهومها الايماني الالهي عن اصداء بعيدة لهذه التطلعات . ولكن الاسلام اضاف الى هذا التعبير البعيد غير المباشر ، تعبيرات اخرى واقعية عملية مباشرة . وذلك بما وجه في تعاليمه من

توجيهات معارضة بل مكافحة للعصبيات القبلية ، وبمحاولته هدم رابطة الدم والنسب واقامة رابطة اخرى ذات شمول ، فكانت هذه الرابطة بشكل عقيدة يحمل مضمونا اجتماعيا عززه بعدة تشريعات لها صيغة حركية عملية . منها - مثلا - ابطال شكل الصراع السائد في الاطارات القبلية ، القائم على الغزو ، اما قصدا للثأر الفردي والقبلي ، أو انتزاعا لاماكن السقي والرعي ، لاحلال شكل للصراع محل ذاك يتجاوز تلك الاطارات المتعددة الضيقة ويمزقها . هو الصراع الجامع الموحد ، هو الجهاد العام . وهذا الشكل الجديد لفكرة الصراع ، بالرغم من انه اغرق الى الاعماق نوع الصراع الناشيء عن العلاقات الاجتماعية الجديدة النامية ، كان له فعله التاريخي الضخم حين تحول الى مضمون عملي بما انتهى اليه من تفاعل حضاري واسع وعميق بين المجتمع العربي وتطلعاته الجديدة وبين المجتمعات الاخرى ومكتسباتها الحضارية .

ونذكر ايضا بهذا الصدد أن الاسلام ، في سبيل تجاوز الاطارات القبلية وايجاد الاطار العام التوحيدي ، تجاوز كذلك اعراف النظام القبلي وتقاليده التي كانت تقوم مقام القانون ، وكانت في الوقت نفسه « نكريسا » لظاهرة التعدد المغلق في وحدات المجتمع ، ولظاهرة الرفض لكل سلطة خارج سلطة القبيلة الواحدة . تجاوز الاسلام تلك الاعراف والتقاليد الفئوية التجزيئية ليجعل من شريعته القانون العام للمجتمع المتوحد كله ، ومن سلطته العليا البديل الاعم القائم فوق كل سلطة ، بل الرافض لكل سلطة اخرى . ومن المفهوم الديني لهذا القانون العام ولهذه السلطة العليا انبثق مفهوم جديد للدولة جاء - من حيث مضمونه العملي - تطويرا للمفهوم الجنيني للدولة الذي نشأ بمكة ، قبيل الاسلام ، بنشوء « دار الندوة » . وسنرى كيف تطور هذا المفهوم في عهود الاسلام اللاحقة .

يستطيع الباحث ان يجري في هذا السياق الى مدى بعيد جدا في رصد مثل هذه الجوانب من الاسلام وفي رؤية الاصداء الاجتماعية والتاريخية التي تنعكس فيها معبرة بذلك عن العلاقة الواقعية بين ظاهراته الدينية وحركة التطور الاجتماعي والتاريخي لعصر ظهوره .

من هنا يمكن القول الآن ان الموقف من هذا التراث اذا انطلق من الحاضر الى الماضي يقتضي ان يتجه النظر فيه الى ملاحظة هذه العلاقة الواقعية الموضوعية ، لكي يتاح لنا ان نبصر للحاضر ، في ضوء هذه العلاقة ، ما تستلزمه ضرورات التفاعل بينه وبين الماضي من جهة ، وما تستلزمه حاجات التطور في الحاضر من جهة اخرى . فان النظرة الى الاسلام من هذه الناحية تنفي أي تنافض بين ايمان المسلم وبين تطلعاته نحو التحرر الاجتماعي والتقدم بمفهومها المعاصر . ولكن هناك ايمان المسلم الاقطاعي وايمان المسلم الرأسمالي اللذين يعاديان حركة التحرر والتقدم ، فهما لذلك يبحثان في الاسلام عن النواحي التي يفسرانها بما يضفي على ايمانهما طابعا طبقيا معاديا لروح التحرر والتقدم . من هنا ينبغي التفريق بين تفسيرين متناقضين حتى للجانب الواحد من الاسلام ، كالملكية الخاصة مثلا . فالاقطاعي والرأسمالي يجد ان فيها قاعدة جامدة لا تتحرك مع تطور ظروف التاريخ البشري . في حين ان روح التشريع الاسلامي وقواعده العامة تعارض هذه النظرة الجامدة . وسنرى ، بعد قليل ، كيف فهم الخلفاء الراشدون وسائر الصحابة ، باجتهاداتهم في التشريع الاسلامي ، روح هذا التشريع من حيث مرونته وقابليته للتطبيق وفق الاوجه الملائمة للمصلحة العامة .

ان المصلحة العامة هذه هي القاعدة الاساسية الاعم في الشريعة . ولكن الاسلام نفسه لم يقيد المسلمين بمقياس واحد جاهز محدد يستخدم في مختلف العصور وفي مختلف ظروف التطور التاريخي ، وانما ترك للمسلمين انفسهم تحديد القياس حسب المفاهيم المتغيرة المتطورة لهذه المصلحة العامة . وبهذا يمكن ان نرى ما كان يعد تقدميا في القرن السابع الميلادي وفق المصلحة العامة ، يعد في القرن العشرين سلاحا لاعداء التحرر والتقدم بقياسهم المصلحة العامة على مصالحهم الخاصة .

.. هل التراث العربي من الاسلام يقتصر على موضوعات الاسلام ذاتها بذاتها ، أي بما اشتملت عليه من نظام للعقيدة ونظام للتشريع ، مجردة من علاقتها بالتطبيق العملي ، ومن علاقتها بنشاط الفكر العربي في مجالها التطبيقي ؟.

اعتقد ان الاجابة عن هذا السؤال تحتل مركزا رئيسيا في موضوعنا . والواقع ان حاصل هاتين العلاقتين يؤلف تراثا عربيا ، حضاريا وفكريا ، قائما بذاته ، وان لم يكن مستقلا عن مصدره : الاسلام . فهذا التراث الآخر يثبت اصالته ايضا ، بمعنى أن له خصائصه المتميزة المستفادة من ارتباطه بالخصائص التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي بعد الاسلام . والنظر في هذا التراث ، وفق المنهج الذي نلتزمه ، ينطلق ايضا من النظر في حاضرنا نفسه .

وسأحاول الآن ، ان ارسم بعض الملامح الرئيسية لهذا التراث من جانبه التطبيقي العملي ، أي ما يتصل منه بالطريقة او الطرق التي مارسها اولئك الذين سلموا قيادة العملية التطبيقية بعد عهد النبي في نشاطهم الخاص بهذا المجال ، وفي فهمهم للقوانين العامة للاسلام من نصوصها ومصادرها الرئيسية .

***

اول ما يلفت نظر الباحث هنا موقف اولئك القادة تجاه الشريعة الاسلامية . فكيف كان هذا الموقف ؟.

تدل الشواهد التاريخية ان الكثرة منهم استطاعت ان تضع فارقا بين اصول العقيدة وروح الشريعة . فنظرت الى الاولى نظرتها الى حقيقة مطلقة لا تقبل المساس بها بوجه . ونظرت الى الثانية نظرتها الى قوانين عامة واقعية مرنة قابلة للتطبيق بهذا الوجه او ذاك وفق مقتضيات المصلحة العامة . على ان هذه المصلحة العامة لم تكن تخضع لمقياس محدد ، بل قد اختلفت مقاييسها باختلاف الظروف التاريخية المرحلية ، وباختلاف طبيعة النظام السياسي السائد في هذه المرحلة وتلك ، وباختلاف « الايديولوجيات » الطبقية للذين يتصدون لتطبيق الشريعة في مجال القضاء والفتيا او مجال الحكم او مجال الادارة . ولكن مهما اختلفت الظروف والمراحل التاريخية فان المصلحة العامة كانت تفهم في المجتمع العربي - الاسلامي الطبقي بانها مصلحة الطبقات السائدة .

كان الخليفة الراشدي الثاني ، عمر بن الخطاب ، من ذوي المبادرات الاولى في هذا الموقف من الشريعة . فنحن نعرف في سيرة هذا الخليفة ، اثناء توليه مقاليد الخلافة ، كثيرا من الشواهد تدل على فهمه لواقعية التشريع الاسلامي ومرونته وارتباطه بظروف الواقع المتحرك المتطور . وهذه الشواهد مستفادة من واقعات اجتهد فيها عمر في تطبيق الشريعة ، متصرفا فيها برأيه تصرفا يحدد موقفه بوضوح ، وينبيء بما قلناه عن ان نظرتهم الى الشريعة تختلف عن نظرتهم الى اصول العقيدة . فليست هي - أي الشريعة - عندهم حقيقة مطلقة لا تقبل التصرف بها فهما وتطبيقا وتطويرا . فانه من المعروف ان عمر منع الزكاة عن المؤلفة قلوبهم ، ومنع التسوية بين المهاجرين والانصار في تقسيم العطاء ، وحرّم متعة الحج ومتعة الزواج (الزواج المؤقت) . وهذه كلها احكام شرعت في عهد النبي ، أي انه كانت لها صفة الشريعة دون شك . بل لقد استعمل عمر رأيه واجتهاده حتى في التشريعات التي ورد النص الصريح عليها في القرآن الكريم ، كمنعه قطع يد السارق في ايام المجاعة . فهل يقال هنا ان عمر خالف الشريعة ؟. لم يقل احد بذلك لا في عهده ولا في العهود اللاحقة له . بل يبدو ان موقفه ذاك لم يكن مبادرة فردية خاصة به لا تحمل دلالة عامة ، وانما الامر على العكس ، بمعنى ان هذا الموقف كان - كما هو الملحوظ - قائما على مبدأ من المبادىء المسلم بها عند الصحابة بوجه عام . بدليل ان العمل بالراي ، أو ما سمي بـ « الاجتهاد » في فهم الشريعة وتطبيقها واستنباط الاحكام الخاصة من قواعدها العامة ، تكونت له مدرسة

تشريعية معروفة شائعة الذكر والاثر ، واصبح له علم قائم بذاته (علم اصول الفقه) ولهذا العلم نظامه وقواعده واصوله ، وكان بعض الصحابة ، مثل عبد الله بن مسعود ، من اعلام هذه المدرسة . ومنذ بدأ تاريخ القضاء الاسلامي ، أي منذ عهد عمر بن الخطاب بالذات ، وانتشر القضاة في الامصار التي استقر فيها الاسلام بعد الفتح العربي – الاسلامي ، برز ذلك الموقف حيال الشريعة باكثر وضوحا ، اذ رأينا هؤلاء القضاة يختلفون كثيرا في طرائق فهمهم لروح الشريعة حسب اختلافهم في مناحي التفكير . ولذلك كان من الطبيعي ان تظهر الى جانب مدرسة « أهل الرأي » هذه مدرسة معارضة محافظة عرفت بمدرسة « اهل الحديث » . ولا شك ان الصراع بين هاتين المدرستين وفر مناخا صالحا لاخصاب حركة التشريع الاسلامي ، وانضج حركة « الاجتهاد » فأتت بنتاج علمي رائع ، كان هو كذلك تراثا عظيما من تراثنا الثقافي الاصيل .

اما المبدأ الاساسي الذي قامت عليه تلك النظرة الى الشريعة ، وقام عليه ذاك الموقف ، فهو اعتماد روح التشريع ، وهو المصلحة العامة كما اشرنا منذ قليل . فكم كان عظيما من عمر بن الخطاب مثلا ان يمنع قطع يد السارق في ايام المجاعة ، رغم النص القرآني الصريح في هذه المسألة . اذ ادرك ان اطلاق النص لا يمنع تقييده بما يوافق روح التشريع من كون العقاب على السرقة انما شرع لمنع مثل هذه الجريمة في المجتمع ، ولكن الجائع حين يسرق ليسد جوعه وليدفع الموت عن نفسه ، فليس هو بالمجرم ، لانه سرق مضطرا ، لا عن قصد اجرامي .

هذا الجانب من التراث العربي في مجال الدين يضع امامنا موقفا تراثيا كذلك حيال الدين ، والى جانبه موقف تراثي آخر . احدهما تطوري تقدمي ، والآخر محافظ رجعي . فأيهما اقدر على التفاعل الحي مع مواقف الحاضر ؟.

***

.. وهناك جانب آخر من التراث « الموقفي » حيال الشريعة ، او التراث التطبيقي للشريعة . اعني به الجانب السياسي ، الذي يتمثل بنشاط مختلف الفئات الاجتماعية داخل الانظمة السياسية التي مارسها المجتمع العربي في مراحل تطوره بعد الاسلام .

في هذا الجانب التراثي نجد ايضا النظرة نفسها الى الشريعة ، أي النظرة « الاجتهادية » القائمة على كونها – أي الشريعة – قابلة لمختلف وجوه الفهم والتطبيق . وقد اختلفت هذه الوجوه بالفعل كما تنبئنا الواقعات التاريخية في مصادرها الوفيرة . والملحوظ ، بكثير من الوضوح ، ان هذا الاختلاف لا يرجع الى اختلاف في طريقة التفكير الذاتية الفردية ، بل يرجع الى اختلاف ذوي الطرائق الفكرية في استخدام الشريعة من حيث انتماؤهم الى هذه الفئة الاجتماعية او تلك، ومن حيث مكان كل فئة من الواقع الاجتماعي ثم مكانها من الواقع السياسي الذي يمثل هذا الواقع . فهناك مثال صارخ على ذلك يبرز امامنا اول ما يبرز في هذا المجال : مسألة الخلافة .

فهنا نشب صراع هائل قامت عليه ابنية عدة وفخمة من الآراء والنظريات المتناقضة المتصارعة . ولم يكن موضوع الصراع ، في الواقع ، هو الاشخاص الذين ينبغي ان يتولوا مقاليد هذا المنصب على رأس الدولة في المجتمع العربي – الاسلامي ، بل كان ظاهر الصراع على المبدأ الاسلامي في اختيار الخليفة ، وان كانت « خلفية » الصراع الواقعية شيئا آخر ، شيئا طبقيا قبل كل شيء . وهذه « الخلفية » الطبقية هي التي كانت توجه هذا الموقف وذاك تجاه المبدأ الاسلامي في مسألة الخلافة . وقد تجلى ذلك ، بصورة من الجلاء لا شك فيها ، منذ عهد الخليفة الراشدي الثالث ، عثمان ، في الثورة التي اردت الخليفة، وفي عوامل هذه الثورة ، ثم في حربي الجمل وصفين وما تلاهما من انواع الصراع الدموي والمذهبي والفكري والتشريعي معا .

هل حدد الاسلام المبدأ التشريعي في هذه المسألة تحديدا قاطعا؟.. الذي حدث ان فريقا وجد له تحديدا معينا واتخذ طريقه في الصراع على اساس هذا التحديد ، ووجد له فريق تحديدا آخر واتخذ طريقه ايضا في الصراع على اساس تحديد ذاك . وفعل مثل هذا فريق ثالث ورابع . وكل فريق كان يختار التحديد الملائم لمكانه من الهرم الاجتماعي.

والاستنتاج الذي اقصد استخلاصه من ذلك ان هذا الاختلاف في تحديد « المبدأ » هو بذاته تعبير عن موقف « اجتهادي » من الشريعة ، في فهم نصوصها وفي فهم الروح التشريعية لها وفي طريقة تطبيقها . ومثل ذلك في التعبير عن هذا الموقف كثير من اشكال الصراع النظري الذي يتناول موضوع الخلافة نفسه ، كالصراع الذي استمر طويلا في تحديد مفهوم الايمان ، او في حكم مرتكب الكبيرة . فان كلا هذين الموضوعين قد اتصل اتصالا مباشرا بالاحداث والقضايا والشخصيات التي ارتبطت بالصراع في مسألة الخلافة ، وكلاهما يعبر عن الموقف « الاجتهادي » تجاه مبادىء الشريعة وتجاه المفاهيم والنصوص الدينية التي تؤدي هذه المفاهيم .

وهل ننسى المسألة الكبرى بين هذه المسائل كلها : مسألة القضاء والقدر ، مسألة الجبر والاختيار ؟. فهنا ايضا ، وبوجه اكثر وضوحا ، التزم فريق الحكام جانبا من الصراع في هذه المسألة ، والتزم فريق المضطهدين جانبه الآخر المقابل لذاك . الحكام التزموا القول بأن الاسلام يقرر عدم حرية الانسان في افعاله ، اي القول بالجبر ، وفريق المضطهدين او من يمثلهم من المفكرين ، التزموا القول بحرية الانسان في افعاله وبمسؤوليته عن هذه الافعال . ومصدر ذلك ان الاولين ارادوا اسباغ الشرعية على تصرفهم الاستبدادي بالناس استنادا الى انه قضاء الله وقدره بحكم الشريعة ، واما الآخرون فارادوا ان يرجعوا مسؤولية المظالم التي ينزلها الحكام المستبدون بالناس الى هؤلاء الحكام انفسهم ، لا الى قضاء الله وقدره ، ومرجعهم في ذلك هو الشريعة كذلك . هذا هو الاصل « الخفي » الواقعي الكامن وراء ذاك الصراع الطويل في مسألة القدر بالاسلام ، الذي احتضن اولى بذور التفكير الفلسفي عند العرب ونماها بحيوية دافقة حتى تسلمها العصر الفلسفي ، في القرن الثالث الهجري (القرن التاسع الميلادي) ، وهي ناضجة للاعتصار والتحويل ..

***

تلك جملة من المواقف التراثية حيال التراث الديني ، عرضتها هكذا على سبيل المثال دون الحصر . وهي وامثالها تؤلف – كما قلت من قبل – تراثا بذاته : فكريا ، وتشريعيا ، وسياسيا ، وفير الخصب والغنى ، متنوع الظاهر والطرائق والاتجاهات و « الخلفيات » الاجتماعية . فهو – لذلك – جدير ان يعاد فيه النظر الآن في مجال هذه الحركة الناشطة عندنا نحو دراسة التراث دراسة جديدة في ضوء منهج علمي يعزز الاتجاه الوطني التقدمي لهذه الحركة .

– ١٠ –

قلت منذ قليل ان الصراع الطويل في مسألة القدر في الاسلام هو الذي احتضن البذور الاولى للتفكير الفلسفي عند العرب . وفي اعتقادي ان هذا هو المدخل الحقيقي للنظر نظرا منهجيا علميا في تراثنا الفكري الفلسفي . فمن هنا يبدأ تاريخ هذا التراث، ومن هنا ينبغي ان نبدأ البحث عن « الارض » الواقعية التي فيها نشأت اولى الشروط الاجتماعية والتاريخية لكينونة الوعي الفلسفي عند العرب ، وفيها اختمرت تلك البذور التي اشرنا اليها اختمارا طويلا تعاونت على انضاجه في تربة هذه « الارض » ذاتها عوامل داخلية وعوامل خارجية معا ، ولكن العوامل الخارجية كانت مهمتها امداد العوامل الداخلية بحيوية جديدة تزيد في نشاطها الذاتي لفعل التخمير والانضاج .

لا اعني ان مسألة القدر بحد ذاتها كانت هي تلك « الارض » الواقعية ، بل اعني « الارض » التي انشأت مسألة القدر نفسها كذلك . وهي « ارض » الاسلام بالذات . ولعله صار واضحا من كل ما سبق في هذا البحث اننا حين نقول الاسلام هنا انما نعني ايضا ذلك

الواقع الاجتماعي والتاريخي الذي ارتبط به الاسلام وامتد بـه التفاعل في حركة تطور وصيرورة دائبة الفعل والنشاط . ومـا كانت مسألـة القدر سوى ظاهرة واحدة من ظاهرات فعل هذه الحركة ونشاطها في ما بعد منتصف القرن الاول للهجرة . ولكنها ظاهرة بارزة قويـة وفاعلة . ذلك بما احدثه احتدام الصراع بشأنها من تحول فـي الوعي الاجتماعي عند العرب . اذ انتقل هذا الوعي خلل النقاش في القدر ، مـن حالة التعبير المباشر عن الصراع الاجتماعي والسياسي في تلك الفترة الـى حالة التعبير غير المباشر . أي انه انتقل من الشكل البسيط للوعـي لياخذ طريق تطوره نحو الشكل المركب والمعقد ، وهو الشكل المتقـدم الذي نسميه الوعي النظري ، او ما يدعـى عادة بالنظر العقلي فـي القضايا والمشكلات التي تضعها حركة تطور المجتمع امام الفكر .

قد تكون حركة « الاجتهاد » في التشريع الاسلامي احدى المقدمات لهذا التحول ، وهي حركة سبقت حركة القدر الـى الوجود ثـم رافقتها وتفاعلت معها ومع سائر الحركات الفكرية المترابطة بعضها ببعض والتي كان يتوالد بعضها من بعض . غير ان مسألة القدر بخصوصها قـد اندفعت في طريق التطور بكثير من القوة والسرعة حتى ولدت حركـة المعتزلة كبرى الحركات الفكرية العربيـة ـ الاسلامية التـي وضعت الاسس النظرية والقاعدة المنطقية لعلم الكلام بوصف كونه علما لـه نظام العلم واصوله بالنسبـة لعصره . وحين نصل مـع تطور الفكر العربي ـ الاسلامي الى مرحلة علم الكلام هذا ، فانمـا نصل ـ فـي الواقع ـ الى مرحلة ترتسم فيها علائم النضج في الوعي الفلسفي عند العرب . بل يجب الاعتراف هنا بأن هـذا العلم هـو ذروة الفلسفة الاسلامية .

وليس تناقضا ان نقول عن علم الكلام انه ذروة الفلسفة الاسلامية بعد ان قلنا انه مرحلة النضج في الوعي الفلسفي عند العرب . ذلـك بأن الوعي الفلسفي العربي ، او الفكر العربي بوجه عام ، لـم ينفصل قط ، لا في هذه المرحلة من تاريخ تطوره ولا في المراحل التالية لهـا ، عن تلك « الارض » التي كانت مهد كينونته ومدرج نشأته ومسار تطوره . اعني : الاسلام . حتى الفلسفة العربية بعد انفصالها عـن علم الكلام واستقلالها بقيت على ارتباط بتلك الارض .

ولكن ، ماذا نعني بهذا الارتباط ؟.

هنا المسألة في موضوعنا . وينبغي لنا ، في ايضاح ذلـك ، ان نرجع الى ما تقدم من كلامنا على الاسلام مـن حيث ارتباطه الموضوعي بالظروف الاجتماعية والتاريخية للمجتمع العربي ، ومـن حيث تفاعله المستمر مع هذه الظروف في حركة تطورها وصيرورتها غيـر المنقطعة . فنحن اذا تتبعنا الحركة القدرية ، مثلا ، في نشأتها وفي مسار تطورها الى ان انبثق عنها الفكر المعتزلي ، والى ان انتظم هذا الفكر علما سمي علم الكلام ، فماذا نجد ؟.

حقا اننا نجد ، بالفعل ، موضوعات اسلامية ، في العقيدة وفـي الشريعة ، تدور عليها وفي اطارها مختلف الظاهـرات الفكرية التـي برزت منذ الحركة القدرية الى آخر المراحل التي انتهت اليها الحركة الكلامية الابداعية ، اي المرحلة التي تسلم فيها الاشاعرة هذه الحركة . حقا اننا نجد الامر هكذا بالفعل . ولكن ، علينا ان نسأل هنا : هـل كانت تلك الموضوعات الاسلامية ، سواء ما يتصل منهـا بالعقيدة أم بالتشريع ، موضوعات مجردة ، بمعنى انها منفصلة عن واقعها الاجتماعي والتاريخي ، نعني واقع المجتمع العربي ؟. وهل كانت تلـك الظاهرات الفكرية التي دارت على هذه الموضوعات الاسلامية وتحركت في اطارها ، مجردة ايضا ، اي منفصلة عن هذا الواقع ذاته ؟.

اعتقد ان اللجوء الى الواقعات التاريخية بحد ذاتهـا ، بصرف النظر عن كون المرء يفكر بهذه الطريقة او تلك من طرق التفكير ، يكفـي لرؤية العلاقة الجدلية بين تلك الموضوعات وهذه الظاهرات ، وبيـن القضايا والمشكلات الاجتماعية والسياسية التي كان النظام السائد حياة المجتمع العربي آنذاك يضعها امام المفكرين ، لا من حيث هـم مفكرون وحسب ، بل ـ بالاساس ـ من حيث المكان الذي يشغله هـذا الفريـق منهم او ذاك في التركيب الاجتماعي المرتبط بذلك النظام .

لقد اشرت في كلامي على حركة القدر ، في ما سبق ، الى المصدر الاجتماعي والسياسي الذي اثار المشكلة ، واشرت الـى مسألة مرتكب الكبيرة كذلك ، وهي من الموضوعات التـي اختصم المفكرون واختصمت فيها المذاهب كثيرا ، والى مصدرها في ذلك الصراع الذي بدأ بمقتـل الخليفة الثالث عثمان واحتدم بعد حربي الجمل وصفين . والواقع ان من يرجع الى المسألة ولو بنظرة تاريخية صرفا سيجد كل رأي فيهـا كأنه يدل بالاصبع على هذا الشخص او ذاك وعلى هـذه الفئة او تلك ممن يخوضون غمرة ذلك الصراع الهائل . وسيجد الامر نفسه في كـل مسألة دار عليها الصراع الفكري والمذهبي في تلـك الفترة التاريخية المثيرة الخصبة . واذا نحن عالجنا اصول المعتزلة الخمسة التي قـام عليها مذهب الاعتزال برمته معالجة منهجية علميـة ، فسنجد فيها ، مجتمعة ومنفردة ، اصداء ، ظاهرة حينا وخفية حينا ، لكل مـا كـان يتحرك في اعماق المجتمع العربي او على سطحه حينذاك مـن احداث وصراعات ومشكلات ومظالم ومطامح .

والقضية الاساس التي دار عليها الصراع بيـن المعتزلة وسائـر خصومهم من السلفيين المحافظين ، ولا سيما الاشاعرة ، هـي قضيـة العقل . صحيح ان المعتزلة لم يخرجوا بمباحثهم في اصولهم الخمسـة كلها عن اطار المباحث الالهية ، ولكن دفاعهم المجيد عن قضية العقل وعن قدرته على المعرفة حتى في ما وراء الطبيعة ، كان ـ في الواقع ـ وجها من وجوه الصراع بين النزعة السلفية المحافظة التي ترفض ان يكـون للانسان ارادته ، وان يكون لعقله شأن في تصرفه كانسان ، وبين النزعة العقلانية التي ترفض هذه « الآلية » المطلقة لوجـود الانسان . فاذا بحثنا عن « الخلفية » الاجتماعية والسياسية لكلتا النزعتين امكننا ان نراها في واقع النظام الاجتماعي والسياسي القائم علـى استبدادية الحاكمين باسم الخلافة ، وباسم كون الخلافة ممثلة ارادة الله فـي الارض ، مستخدمين الاسلام لتوطيد الحكم المطلق ، بحيث كلما رسخت فكرة « آلية » الانسان المطلقة كان ذلك عونا لهم على توطيد هذا الحكم. وعلى ذلك تكون النزعة السلفية برفضها تدخل العقل في اي شأن مـن شؤون حياة الانسان ، ممثلة ـ في واقع الامـر ـ ايديولوجية الحكم هذا . وليس شرطا ان يكون ذلك تمثيلا واعيا . وتكون النزعة العقلانية ممثلة ـ بالمقابل ـ ايديولوجية المحكومين الذين يكابدون مظالم هـذا الحكم . فليس مصادفة ان معظم مفكري المعتزلة ، بل اعظمهم شأنا فـي عالم الفكر العربي واكثرهم تمسكا بقضية العقل وقضية حرية الانسان ورفض فكرة القضاء والقدر ، كانوا منحدرين من فئات اجتماعية تعد في المرتبة الدنيا من مجتمعهم . صحيح ان كونهم كذلك ليس شرطـا لان يمثلوا ايديولوجية تلك الفئات ، ولكنه عامل له دوره في ذلك .

من هذه النظرة ينطلق الحديث عن علم الكلام لا بوصف كونه ذروة الفلسفة الاسلامية وحسب ، بل كذلك مـن حيث كـان « الشرنقة » التاريخية التي خرجت منها الفلسفة العربية لتقيم لنفسها وجـودا مستقلا عن هذا العلم ، ولكن بقي استقلالها عنه نسبيا يحمل الكثير من منطلقاته النظرية والاسلامية واساليبه الاستدلالية فضلا عـن طابعـه الاسلامي الاصيل .

كان علم الكلام علم العقائد حقيقة ، وقد سمي وفنا ما علم الفقـه بالدين ، وهي تسمية واقعية دون شك ، اذ كان بواقعه دفاعا عن عقائد الاسلام بطرق عقلية وباسلوب فلسفي في التفكيـر . مـن هنـا يمكـن تحديد مكانه من الفكر الفلسفي العربي ومكانه مـن الواقع الاجتماعي والتاريخي العربي ، بوجوه ثلاثة :

اولا ، بوجهه العقلاني والمنطقي الذي ورثه مـن بناته الاولين : المعتزلة . وهذا الوجه له جانبان : جانبه الميتافيزيقي ، وجانبه الواقعي المرتبط بقضية العقل من حيث كونها قضية حرية الانسان في افعاله ، بمعنى فعل الارادة الذي تترتب عليه مسؤولية الانسان عـن افعاله ،

وهذا هو جانبه التقدمي .

ثانيا ، بوجهه الذي يبرز اصالته من حيث كونه نتاج عملية تاريخية داخلية ضمن « ارض » الاسلام ، أي الواقع التاريخي المرتبط به الاسلام . فان كونه نشأ دفاعا عن العقائد الاسلامية بوجه التيارات الفكرية والنزعات الفلسفية التي تتضمن التشكيك بهذه العقائد ، جعل منه سلاحا للدفاع كذلك عن الثقافة والحضارة نفسيهما اللتين كان الاسلام اطارا لحركتهما وتطورهما التاريخيين ، وهما : الثقافة العربية والحضارة العربية . وقد كان هذا السلاح مصدر قوة وصمود وتماسك لهما ، كما للاسلام نفسه ، امام الثقافات التي كانت الابواب مشرعة بوجهها الدخول الى مختلف نواحي الفكر العربي . وهذا ايضا جانب ايجابي لعلم الكلام كبير الاهمية .

ثالثا ، بوجهه « الايديولوجي » . بمعنى ان وظيفته الدفاعية عن العقائد الاسلامية كانت في الوقت نفسه اداة للحكم المطلق القائم باسم الاسلام للدفاع عن مكانه الديني في رأس الهرم الاجتماعي ، ولحماية هذا المكان من التشكيك بسلطانه . اي ان علم الكلام كان من هذا الوجه تعبيرا غير مباشر عن « ايديولوجية » الحكام في المجتمع العربي .

***

لست هنا مؤرخا للفكر الفلسفي عند العرب ، وما كان هذا العرض لنشأة الوعي الفلسفي عندهم ، عملا تاريخيا من اجل التاريخ . هذا كله خارج طبعا عن موضوع بحثنا . فماذا قصدت اذن بهذا العرض دون ان ادخل في صلب التراث الفلسفي نفسه بالمعنى الدقيق لهذا الجانب من التراث ؟

قصدت بذلك غرضين اثنين : اولهما ، تحديد اسلوبية البحث في تراثنا الفلسفي . وثانيهما ، اظهار المهاد التاريخي الاصيل الذي عاشت فيه الفلسفة العربية مدة طور الحضانة ، ثم منه درجت الى مكانها الاوسع لتؤدي دورها في الحضارة العربية والحضارة العالمية طوال القرون الوسطى . وكلا هذين الغرضين يجريان في اتجاه واحد ، هو ايضاح ان الفلسفة العربية — ككل فلسفة تنتسب الى امة بعينها او مجتمع بعينه — لم يكن من الممكن لها ان تنشأ في غير الارض التي نشأت فيها ، وعلى غير اساس من واقع هذه الارض ، اعني واقع الحركة التاريخية الداخلية في اطار المكان والزمن من جهة ، واطار الخصائص التطورية التي تتجلى في نشاط الناس الواقعيين المرتبطين بهذا المكان وهذا الزمن من جهة اخرى . تلك هي طبيعة القوانين الموضوعية العامة التي تجري على تطور الوعي الاجتماعي بمختلف اشكاله وظاهراته في الادب والفن والدين والفلسفة الخ .. كما تجري على تطور الوجود الاجتماعي (المجتمع) نفسه .

على هذا الاساس الواقعي الموضوعي نقول مع ماركس ان « الفلاسفة لا يخرجون من الارض كما تخرج النباتات الفطرية ، وانما هم ثمار عصرهم وشعبهم ، وهم العصارة الارفع شأنا والاثمن والابعد عن ان ترى ، والمعبرة عن نفسها بالافكار الفلسفية . وان الروح الذي يبني الانظمة الفلسفية بعقول الفلاسفة هو نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بايدي العمال . فليست الفلسفة خارجة عن العالم ، كما ان الدماغ — وان لم يكن في المعدة — ليس خارجا عن الانسان » (1) .

ثم بناء على هذا الاساس نفسه ايضا يظهر لنا مدى الخطأ الفكري والاسلوبي عند فريقين من الباحثين الذين تصدوا لتاريخ الفكر العربي وللفلسفة العربية بالذات او لدراستها : فريق نظر الى نتاج هذا الفكر بعامة او فلسفته بخاصة وكأنه نتاج عمل افراد وارادتهم الذاتية ، دون النظر الى علاقة هؤلاء الافراد ، المفكرين والفلاسفة ، ب « عصرهم وشعبهم » ، ودون رؤية ان ذلك كان نتاج عملية تاريخية معقدة تطورت في تفاعل مع كثير من العوامل الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية والسياسية ، وان « الروح الذي يبني الانظمة الفلسفية بعقول الفلاسفة هو نفسه الروح الذي يبني السكك الحديدية بأيدي العمال » وان « الفلسفة ليست خارجة عن العالم » وان « الدماغ ليس خارجا عن الانسان » . من هنا نرى هذا الفريق من مؤرخي الفكر العربي او فلسفة هذا الفكر ، يكتفون بسرد سلسلة متتابعة زمنيا من اسماء المفكرين العرب او فلاسفتهم وعرض آرائهم ونظرياتهم مجردة من كل علاقة تفاعلية مع واقع مجتمعهم وعصرهم ، سوى علاقة بعضهم ببعض وتأثر بعضهم بافكار بعض ، أي ان هذا الفريق من المؤرخين والباحثين يحصر العلاقات التاريخية في العلاقات الفردية والتأثرات الذاتية ، وهذا ضرب من الاسلوب والتفكير المثاليين الذاتيين . غير انه لا بد هنا من ايضاح ان توكيدنا ، في هذا المجال ، للعلاقة التفاعلية بين المفكرين والفلاسفة وبين مجتمعهم وعصرهم ، لا يعني اننا ننكر دور العامل الذاتي لدى الافراد ، ولا سيما ذوي العقول والمواهب الكبيرة والمبدعة ، وانما الذي نعنيه اولا ان دور العامل الذاتي هذا ليس هو بالدور الحاسم في تشكيل الوعي الفكري او الفلسفي ولا في نوعية الافكار والفلسفات واتجاهاتها الاساسية ، بل الدور الحاسم للواقع الاجتماعي والتاريخي في ذلك كله . ولتفاعل هذا الواقع مع العامل الذاتي . ونعني — ثانيا — ان دور العامل الذاتي نفسه لا يظهر الا ضمن اطار الخصائص العامة لذلك الواقع ، وان كان من شأن الافكار العظيمة والواقعية ان تمارس تأثيرها العميق على الواقع ذاته الذي تأثرت به ، وهذا هو بعينه ما نقصد بالعلاقة التفاعلية بين الفكر والواقع الاجتماعي والتاريخي .

***

.. اما الفريق الآخر من المؤرخين او الدارسين للفكر العربي ، ولا سيما الفلسفة العربية ، فهو الفريق الذي يتجه لا الى نفي كل ارتباط، موضوعي او ذاتي ، بين هذا التراث وبين واقعه ذاك وحسب ، بل هو يبالغ في الخطأ الى مدى ابعد من ذلك ، أي انه يتجه كذلك الى ما يؤدي به آخر الامر الى نفي انتساب هذا التراث اساسا الى العرب او الى الاسلام ، فهو اذن تراث لا اصالة له اطلاقا ، وانما هو تراث يوناني منقول نقلا الى العربية ، فضلا عن كونه نقلا مشوها « لاصله » و « لمادته الاساسية » !.. اما العمل الذي يعترف هذا الفريق به للفكر العربي — الاسلامي فلا يزيد عن محاولات الشرح لتلك المادة « المنقولة » .

هذا النوع من « الرأي » اشاعه بالاصل بعض المستشرقين الاوروبيين ، ولا سيما مستشرقو القرن التاسع عشر. وكثير من الباحثين العرب والاسلاميين المعاصرين المعنيين بهذا الموضوع يعرفون اولئك المستشرقين باعيانهم وآثارهم معا ، فلا حاجة بنا هنا الى تعداد اسمائهم ولا الى ايراد نصوص من اقوالهم . ومن المؤسف ان كثيرا من هؤلاء الباحثين العرب والاسلاميين قد اخذوا بهذا « الرأي » ، اما متابعة وتقليدا للمستشرقين ، واما قصورا عن دراسة التراث العربي — الاسلامي دراسة علمية سليمة ، واما انسياقا مع « ايديولوجية » معينة تدفع اصحابها ، عن وعي او غير وعي ، الى ربط الفكر العربي المعاصر ، او الثقافة العربية المعاصرة كلها، باتجاهات خارجة عن اتجاهات مجتمعنا العربي في حاضره الثوري . ولا شك ان قطع صلته بتراثه ، عن طريق تشويه هذا التراث ، هو من وسائل ذلك التوجيه « الايديولوجي » الفعالة .

ولكن ، ليس من مهمتي هنا الاتهام وكفى .. بل الاهم من ذلك مناقشة هذا « الرأي » منهجيا وعلميا .

والواقع انني بدأت هذه المناقشة بالفعل منذ دخلت في هذا البحث نظريا ، ثم منذ بدأت ، عمليا ، في عرض المدخل الذي نستطيع ان نشرف منه على مسار العملية التاريخية الداخلية لحركة تطور الفكر الفلسفي العربي وصيرورته ، منذ حركة الاجتهاد في الشريعة الاسلامية فحركة القدرية فحركة المعتزلة الى استقرار علم الكلام وانبثاق

---

1 — من مقالة لكارل ماركس في ملحق العدد ١٩٥ ل « الجريدة الرينية » بتاريخ ١٤ تموز (يولية) ١٨٤٢ (راجع لوسيان سيفه: «الفلسفة الفرنسية المعاصرة ونشوؤها من سنة ١٧٨٩ الى ايامنا هذه » — المنشورات الاجتماعية — باريس ١٩٦٢ — ص ٩ .

الفلسفة العربية ذاتها من هذا المسار وذلك وفقا لمسار حركة تطور المجتمع العربي ـ الاسلامي نفسه . غير انه لا بد لي من العودة هنا الى المقولة التي اشرت اليها في موضوع سابق من هذا البحث ، وهي القائلة بأن ديالكتيك العلاقة بين الداخلي والخارجي ـ والقصد هنا الثقافة الخارجية والثقافة الداخلية ـ يقضي ، موضوعيا وباستقلال عن اية ارادة ذاتية ، بأن الخارجي لا يستطيع ان يفعل في موضوع آخر الا من خلال العلاقات الداخلية لهذا الموضوع ، اي من خلال الخصائص التاريخية لحركته في الداخل . وقد شرحت معنى ذلك ومؤداه ، في مكانه من البحث ، بتطبيقه على المسالة نفسها التي نعالجها الآن ، أي على العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة اليونانية ، او ـ بالتحديد ـ بين الفلسفة العربية والفلسفة اليونانية . اذ قلت هناك ـ ولا مؤاخذة على الاعادة ـ ان الثقافة اليونانية ما كان لها ـ وفقا لهذه المقولة الديالكتيكية الموضوعية ـ ان تؤثر تأثيرها المعروف في الثقافة العربية الا بطريقة الانصهار والتحول داخل الثقافة العربية وفقا لمنطق حركتها الداخلية . وقد عنيت بذلك : وفقا لارتباط منطقها هذا بمنطق حركة واقعها الاجتماعي والتاريخي . وهو الواقع الذي يتحرك حركته في « ارض » واحدة مع الاسلام ، على نحو ما قد سبق ايضاحه اكثر من مرة في البحث . على اننا اذا رجعنا ايضا في معالجة هذه المسالة الى مقولة العلاقة بين العام والخاص ، والى القوانين العامة للفكر والفن والفلسفة ، فسنرى في هذه وتلك ما يؤكد صحة هذه النتيجة التي وصلنا اليها بمقتضى مقولة العلاقة بين الداخلي والخارجي . ذلك بأن العام لا يمكن ، موضوعيا كذلك ، ان يتجلى في الخاص الا وفق منطق حركة الخاص نفسه . وهكذا شأن القوانين العامة للفكر والفلسفة بالخصوص من حيث تحركها وتفاعلها مع الفكر والفلسفة في ظروف تطور مجتمع معين في عصر معين .

ثم بهذا المقياس العلمي ذاته نقيس خطأ فريق ثالث يقف من التراث ، ومن الثقافة الوطنية بوجه عام ، في الطرف الآخر من الموقف السابق . هو الفريق المتعصب الذي يضع التراث العربي والثقافة العربية في « قمقم » مسدود يخشى عليهما من كل علاقة بتراث الشعوب الاخرى وثقافاتها . فالتراث العربي عنده لم يتأثر بأي تراث آخر ، والثقافة العربية لا يجوز ان تنفتح لاية ثقافة تقدمية اخرى ، واذا اتيح لها ان تنفتح فان كل ما يصلها من الخارج انما هو « بضاعة مستوردة »!! .. ومصدر الخطأ هنا هو نفسه مصدر الخطأ هناك ، وهو الجهل بفعل ديالكتيك العلاقة بين الخارجي والداخلي ، وبين العام والخاص على نحو ما اوضحناه . وهو ـ الى ذلك ـ رجعية مقيتة تلتقي مع نقيضتها العدمية و « الكوسموبوليتية » التقاء مباشرا ، ثم هو يخنق التراث والثقافة حتى الموت ..

***

ذلك هو الخط العام لما نرى ان يكون عليه الموقف من التراث الفكري العربي في الفلسفة . اما الخطوط التفصيلية لهذا الموقف ، أي النظر في المقولات التي اعتمدتها الفلسفة العربية ، وفي الموضوعات التي احتوتها والنظريات التي اخرجتها وانطبعت بطابعها ، ثم نقدها وتحديد قيمها وتمييز ما يقوى منها على التفاعل مع قضايا الحاضر ومشكلاته مما لا يقوى على هذا التفاعل ـ نقول : اما الخطوط التفصيلية هذه ، فليست من موضوع بحثنا ، وانما تحتاج الى معالجة متخصصة على انفراد .

حسين مروة

مصادر البحث ومراجعه

تاريخ الطبري	
تاريخ اليعقوبي	
الملل والنحل	الشهرستاني
مقالات الاسلاميين	ابو الحسن الاشعري
تاريخ العرب قبل الاسلام	د. جواد علي
ضحى الاسلام	احمد امين
فلسفة المعتزلة	د. البير نصري نادر
تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلاميه	مصطفى عبد الرازق
من افلاطون الى ابن سينا	د. جميل صليبا
نشأة التفكير الفلسفي في الاسلام	د. علي سامي النشار
مختصر تاريخ العرب	سيد امير علي
تاريخ الفلسفة في الاسلام	ت. ج. دي بور
العرب والامبراطورية العربية	كارل بروكلمان
الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني	د. رينشارد فالتزر